

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOLOGÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**El cuerpo místico en San Pablo: un problema sintáctico**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Eugenio Gómez Segura**

**Directores**

**Antonio Piñero**  
**Ignacio Rodríguez Alfageme**

**Madrid, 2018**



**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE**  
**MADRID**

*El cuerpo místico en San Pablo: un problema sintáctico.*

Autor: Eugenio Gómez Segura

Directores: Antonio Piñero

Ignacio Rodríguez Alfageme

**FACULTAD DE FILOLOGÍA**

A mis padres.

En el principio era la palabra.

Después la palabra se hizo incomprensible.

Ennio Flaiano, *Diario de los errores*.



<b>RESUMEN</b> .....	13
<b>ABSTRACT</b> .....	17
<b>PRESENTACIÓN</b> .....	21
<b>EDICIONES</b> .....	25
<b>ABREVIATURAS: GRAMÁTICAS, TRADUCCIONES, DICCIONARIOS</b> .....	25
<b>LIBROS BÍBLICOS</b> .....	25
<b>OTRAS ABREVIATURAS</b> .....	28
<b>1. ESTADO DE LA CUESTIÓN</b> .....	29
1.1. A. Deissmann.....	29
1.2. W. Bousset.....	31
1.3. J. Bang.....	33
1.4. E. V. Dobschütz.....	35
1.5. E. Lohmeyer.....	36
1.6. A. Schweitzer.....	36
1.7. F. Büchsel.....	38
1.8. R. Bultmann.....	39
1.9. A. Wikenhauser.....	41
1.10. F. Neugebauer.....	44
1.11. M. Bouttier.....	47
1.12. J. W. Andrews.....	49
1.13. W. D. Davies.....	50

1.14. E. P. Sanders.....	52
1.15. J. Gnilka.....	55
1.16. J. D. G. Dunn.....	56
1.17. Otras propuestas.....	61
1.18. D. Timms.....	61
1.19. M. J. Harris.....	64
1.20. C. R. Campbell.....	67
1.21. Misticismo de Pablo: orígenes.....	68
1.22. Aspectos pendientes de revisión.....	71
<b>2. REVISIÓN DE LA CONEXIÓN <math>b^e</math>-<math>\epsilon\nu</math>. LOS <i>SETENTA</i>.....</b>	<b>75</b>
2.1. La preposición $\epsilon\nu$ : estado de la cuestión; nuevo enfoque.....	75
2.1.1. Valores de $\epsilon\nu$ Χριστῷ.....	76
2.1.2. Opinión tradicional y nuevo enfoque.....	77
2.2. Uso hebreo de la preposición $b^e$ .....	81
2.2.1. Arnold-Choi.....	81
2.2.2. Van der Merwe - Naudé – Kroeze.....	82
2.2.3. König .....	83
2.2.4. Gesenius.....	83
2.3. Cómo continuar: revisión de la traducción de $b^e$ en los <i>Setenta</i> .....	89

2.4. Otros ejemplos de los <i>Setenta</i> .....	93
2.4.1. ἐν (τῷ) θεῷ, ἐν θεοῖς.....	93
2.4.1.1. Locativo propio.....	93
2.4.1.2. Locativo de movimiento (lativo).....	93
2.4.1.3. Locativo de situación.....	94
2.4.1.4. Locativo: “depender de alguien”, “en manos de alguien”.....	95
2.4.1.5. Compañía-causal (comitativo/causal).....	95
2.4.1.6. Confusión entre instrumental y agente.....	96
2.4.2. Ἐν σοὶ / ἐν αὐτῷ.....	98
2.4.2.1. Locativo.....	98
2.4.2.2. Lativo.....	99
2.4.2.3. Causal.....	100
2.4.2.4. Instrumental referido a personas.....	101
2.5. Ampliación: algunos usos ni personales ni divinos (o casi).....	101
2.5.1. Los ojos.....	101
2.5.2. El hambre.....	102
2.5.3. El pecado.....	103
2.5.4. Otros sustantivos + genitivo de la divinidad (θεοῦ).....	103
2.6. Algunas notas sobre el uso hebreo de <i>b<sup>e</sup></i> y sus consecuencias.....	104
2.7. Conclusiones.....	109
<b>3. EL SINTAGMA ἐν + DATIVO: GRIEGO CLÁSICO Y KOINÉ INICIAL..</b>	<b>111</b>
3.1. Antecedentes teóricos.....	111

3.2. Ático y koiné.....	113
3.3. La sintaxis del dativo en el griego clásico.....	117
3.3.1. Generalidades.....	117
3.3.2. El dativo.....	121
3.3.2.1. Usos de ἐν θεῷ y ἐν σοί en los <i>Setenta</i> según el griego clásico...	124
3.3.2.2. Locativo, lativo, instrumental, comitativo, causal, agente.....	126
3.4. La preposición ἐν.....	128
3.4.1. Generalidades.....	128
3.4.2. Etimología y gramáticas.....	130
3.4.3. Léxicos.....	133
3.4.3.1. <i>LSJ</i> .....	133
3.4.3.2. <i>DGE</i> .....	134
3.5. Peculiaridades de los usos observados.....	139
3.6. Nuevo repaso de las gramáticas.....	141
3.6.1. Lasso de la Vega.....	141
3.6.2. Rodríguez Adrados.....	143
3.6.3. S. Luraghi. <i>On the meaning of Prepositions and Cases</i> .....	145
3.7. Más ejemplos de la literatura clásica: dioses, hombres, conceptos activos.....	148
3.7.1. Divinidades.....	148
3.7.2. Pronombres personales de primera y segunda persona.....	152
3.7.3. Sustantivos (concretos y abstractos).....	161
3.7.4. Los ojos.....	164
3.7.5. Otros sustantivos.....	165



3.8. Reconsideraciones.....	167
<b>4. LA AGENTIVIDAD DE 'EN + DATIVO'.....</b>	<b>171</b>
4.1. Introducción.....	171
4.2. Ideas de Causa-Instrumento-Agente.....	172
4.3. Agentividad (Agentee, Agency).....	177
4.4. Diátesis, voz del verbo y transitividad.....	186
4.4.1. Diátesis y voz.....	186
4.4.2. Transitividad.....	187
4.5. <i>ἐν</i> + dativo, agente.....	188
4.6. Las personificaciones.....	194
4.7. Enfoque final de la investigación.....	203
<b>5. VARIABILIDAD PREPOSICIONAL Y RETÓRICA.....</b>	<b>207</b>
5.1. Preposiciones en Pablo.....	207
5.1.1. Generalidades.....	207
5.1.2. Compañía.....	208
5.1.3. Agente.....	208
5.1.4. Causa.....	209
5.2. Peculiaridades del estilo de Pablo de Tarso.....	211
<b>6. CONSTRUCCIONES EN EL <i>CORPUS</i> PAULINO.....</b>	<b>227</b>
6.1. Ejemplos de traducción canónica: aciertos y problemas.....	227
6.1.1. Nociones previas.....	227
6.1.2. Aplicación a otros ejemplos.....	230
6.2. Objetos o conceptos activos.....	234
6.2.1. Introducción.....	234
6.2.2. Ejemplos extraídos de la correspondencia de Pablo.....	236

6.2.2.1. Λόγος.....	237
6.2.2.2. Ἀγάπη.....	238
6.2.2.3. Χάρις.....	238
6.2.2.4. Εἰρήνη.....	239
6.2.2.5. Χρηστόν.....	239
6.2.2.6. Ἀγαθωσύνη.....	239
6.2.2.7. Πίστις.....	240
6.2.3. Revisión de casos.....	240
6.2.3.1. Σάρξ.....	240
6.2.3.2. Πνεύμα.....	241
6.2.3.3. Δύναμις.....	243
6.3. Conclusiones.....	243
<b>7. CARÁCTER DEL PROCESO: TRANSFORMACIÓN.....</b>	<b>245</b>
7.1. El proceso.....	245
7.1.1. Resultados.....	246
7.1.1.1. Hijos de Dios.....	246
7.1.1.2. Ética.....	249
7.1.2. Realización del proceso.....	251
7.2. Nuevos conceptos activos.....	252
7.2.1. Voluntad.....	253
7.2.2. Otros conceptos activos con ἐν + dativo + genitivo.....	255
7.3. La parte de los creyentes.....	256
7.3.1. Aceptación.....	256
<b>8. LAS PERSONAS Y SU PAPEL.....</b>	<b>261</b>
8.1. Introducción.....	261

8.2. Adán.....	262
8.3. Abrahán.....	265
8.4. Moisés.....	269
8.5. La Ley.....	273
8.6. La divinidad desencadena el paso al nuevo tiempo, a la nueva ley.....	275
8.6.1. El plan.....	276
8.6.2. Los hechos consumados.....	278
8.6.3. Elección de los hijos.....	279
8.7. Corolario.....	280
<b>9. EL PAPEL DE JESÚS DE NAZARET.....</b>	<b>283</b>
9.1. Inicio de la nueva era.....	283
9.2. Período intermedio.....	284
9.2.1. Últimos momentos antes de la nueva era: el regreso y el juicio.....	284
9.2.2. El Ungido como señor temporal, no eterno.....	285
9.2.3. Valor del Ungido como ayudante temporal.....	287
9.3. ἐνέργεια. Primera parte.....	288
9.4. Finalidad de la actividad de Jesús.....	292
9.5. El primero.....	292
9.6. διά + acusativo y διά + genitivo a propósito de Jesús el Ungido.....	293
9.6.1. διὰ Χριστόν, διὰ Χριστοῦ.....	294
9.6.2. Conceptos activos.....	296
9.7. Corolario. Multiplicidad lingüística en el uso de las preposiciones.....	298

9.7.1. Consideraciones iniciales.....	298
9.7.2. ἐν + dativo aislado.....	300
9.7.3. εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε ( <i>Gal</i> 3, 26-27).....	303
<b>10. OTROS PERSONAJES DEL PERIODO INTERMEDIO: PABLO.....</b>	<b>307</b>
10.1. Origen divino de la encomienda.....	307
10.2. La obra del Tarsiota.....	309
10.3. Detalles de la obra.....	312
10.4. Metáforas sobre la guerra y el deporte.....	315
10.4.1. La guerra.....	315
10.4.2. El deporte.....	319
10.5. Pablo como integrante de un ejército escatológico carnal.....	320
10.5.1. Los esfuerzos contra el pecado.....	320
10.5.2. Los padecimientos.....	322
10.5.3. Guerra psicológica.....	325
10.6. Pablo como elemento activo de la mecánica escatológica.....	327
10.7. Corolario. Ἐν ἐμοί, δι' ἐμοῦ, εἰς τὸ ὄνομά μου.....	329
<b>11. HIJOS DE DIOS.....</b>	<b>339</b>
11.1. Hermanos y ungidos.....	339
11.2. Imitadores.....	342
11.3. Muerte en vida.....	344
11.3.1. Sacrificio: mi cuerpo hace tiempo que ha muerto.....	344
11.3.2. Batalla cósmica: el cuerpo.....	351
11.3.3. Batalla cósmica: la mente.....	359

11.4. En vano.....	363
11.5. Corolario: ἐν ὑμῖν, διὰ ὑμῶν.....	364
<b>12. ANEXO I: QUAESTIONES DISPUTATAE.....</b>	<b>371</b>
12.1. Estructura escatológica del discurso paulino.....	372
12.2. Metáforas del “cuerpo místico”.....	375
12.2.1. Textos que apoyarían la idea de un único cuerpo espiritual.....	376
12.2.1.1. 1 Cor 12.....	376
12.2.1.2. Rom 12, 1-8.....	383
12.2.1.3. La imagen de la prostituta.....	387
12.2.2. κοινωνία: comunión.....	388
12.4. Otros textos que apuntan a un cuerpo místico: ἐν + dativo de nuevo.....	402
12.5. ἐνέργεια. Segunda parte.....	407
<b>13. ANEXO II: TEMPORA, MORES.....</b>	<b>413</b>
13.1. Razones lingüísticas.....	415
13.2. Causas histórico-sociales.....	417
13.3. El concepto del tiempo.....	419
13.4. La agricultura, el tiempo cíclico.....	421
13.5. El árbol, el cuerpo.....	425
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>431</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>439</b>



## RESUMEN

Como se reconoce habitualmente en los estudios que tratan el tema, la idea de “cuerpo místico” en los textos de Pablo de Tarso está ligada al sintagma ἐν Χριστῷ. Esta opinión fue defendida en época moderna por A. Deissmann (1892), que revisó la literatura clásica y los *Setenta* para encontrar antecedentes de dicha locución. Su aportación, en definitiva, fue asegurar que Pablo de Tarso no se sometió a tradición clásica alguna y sí, en cambio, a la lengua hebrea, concretamente a la preposición *b<sup>e</sup>*, y que este sintagma reviste un valor propio y nuevo, el místico. Asoció también ciertas expresiones del título mesiánico en genitivo a la misma idea, peculiaridad que ha venido siendo denominada “genitivo místico”.

Sin embargo, una revisión de la bibliografía más importante sobre este tema permite descubrir que las dudas respecto a estas afirmaciones han aparecido al menos desde los primeros años del siglo pasado. Son de destacar en este sentido los trabajos de Bang (1920) y Dobschütz (1923-1924), cuyas ideas, basadas en la comparación de los usos de ἐν Χριστῷ, διὰ Χριστόν, διὰ Χριστοῦ y otros sintagmas apuntan a una situación más complicada.

Con todo, durante el siglo XX no ha cambiado en lo sustancial la idea de que en las cartas de Pablo (sean estas las consideradas auténticas, sean también las seudónimas) hay un misticismo anclado en el sintagma ἐν Χριστῷ. Pero las diversas aportaciones de algunos autores han matizado la idea y despojado de algunos ejemplos clásicos a la teoría: Neugebauer (1961) menciona cuatro valores para este sintagma: local, temporal, modal y adjetival. Destaca entre todos, ya en el siglo XXI, Timms, que en su tesis doctoral concluye que ningún ejemplo de este sintagma apunta a un cuerpo místico.

Estas dudas, en definitiva, invitan tanto a investigar de nuevo el material examinado por Deissmann como a buscar nuevos enfoques del conjunto. En esta línea, la aportación de mi tesis parte de la idea de que Pablo de Tarso es el autor que abre el catálogo del *NT* y que, como judío ortodoxo que era, hubo de basarse en los *Setenta* para encauzar su mensaje en el mundo griego. Mirar hacia los *Setenta* significa volver sobre la preposición *b<sup>e</sup>*, pero no para analizar su influencia sino para repasar cómo fue traducida al griego. Del material expresado con ἐν+ dativo mi trabajo destaca el referido a “prestar atención a alguien o algo” y el uso para indicar causa, medio y agente. Una vez seleccionados los usos más interesantes en relación con ἐν Χριστῷ, los he aplicado a Yahvé, a los pronombres de segunda persona singular y a sustantivos abstractos. Tras esto, he repasado a su vez la preposición ἐν y el caso dativo. Vuelve a darse en griego clásico un interesante

conjunto de usos del sintagma ἐν + dativo con los valores antes mencionados en los *Setenta*.

La conclusión de este enfoque es que no hubo especial hebraización de la traducción denominada los *Setenta* en lo que se refiere a ἐν Χριστῷ, sino ajuste a pautas y tendencias de la lengua griega ya en periodo clásico, tendencias que, sin embargo, no se materializaron como gramática común en koiné.

Estos datos requieren a su vez una explicación. La que propongo se basa en que, en el caso de ἐν, los traductores de los *Setenta* se sirvieron de estructuras gramaticales del lenguaje poético que en ciertas ocasiones aparecían en la prosa que constituiría la koiné. Como estas expresiones no se dan en koiné salvo en contados casos, propongo suponer que algunos traductores de los *Setenta* se apoyaron en la lengua poética por considerarla más adecuada al mensaje religioso y contexto cultural de la Biblia hebrea. El siguiente paso es entender que Pablo adquirió en los *Setenta* el uso de ἐν + dativo, y que en su época los hablantes griegos de koiné no se servían de dicha estructura para expresar las ideas del *continuum* causa-instrumento-agente referidas a personas. En consecuencia, solo en boca de Pablo (y sus más cercanos) la expresión ἐν Χριστῷ tenía el valor adecuado, de ninguna manera místico.

Una segunda parte de la tesis consiste en aplicar, en las cartas auténticas de Pablo, el *continuum* causa-instrumento-agente a más personajes e instancias (“conceptos activos”) que lo normalmente asociado al misticismo: Yahvé, Adán, Abrahán, Moisés, Jesús, Pablo mismo y los conversos; el bien, la sangre, la confianza, etc. La tendencia ya aparece en los trabajos dedicados a la cuestión en el siglo XX, que, al estudiar no solo διὰ + acusativo, sino también expresiones como ἐν νόμῳ, ἐν πνεύματι, etc., permiten esta comparación. El resultado es que las mismas ideas que se asocian a ἐν Χριστῷ aparecen con estos sustantivos y personajes.

Dada la influencia de los *Setenta* en Pablo, un repaso a la poética de esta obra demuestra que nuestro autor se sirvió intensamente de la retórica hebrea para elaborar su epistolario. Esta retórica está basada en la repetición bien sintáctica, bien semántica, de estructuras, de manera que es posible (ya lo advirtió Bang) comparar proposiciones y párrafos para identificar usos similares en sintagmas diferentes.

Basándome en todo este material y en este último enfoque intento mostrar cómo el *continuum* causa-instrumento-agente aparece como una estructura concreta del pensamiento de Pablo basada en el judaísmo de su época, la escatología. Este dato ya fue estudiado por Barrett (1962), pero no atendió a las posibilidades interpretativas de la retórica hebrea, no atendió a los



usos que tienen como objeto a Pablo y los creyentes y se basó en las ideas lingüísticas de Deissmann, lo cual parece invalidar sus resultados generales. En efecto, todos los personajes mitológicos o históricos que cita Pablo como elementos de la historia escatológica que acabará con la proclamación del reino de Yahvé tienen un papel perfectamente definible según dicho *continuum*. Es decir, hay una estructura concreta de pensamiento que permite no necesitar del valor místico para entender numerosos pasajes de ἐν Χριστῷ y las cartas consideradas auténticas de Pablo de Tarso.

El material referido al misticismo de nuestro autor no se circunscribe al sintagma ἐν Χριστῷ. En una tercera parte de esta tesis reexamino parte del material metafórico (Campbell) asociado al misticismo. Se puede, al menos, concluir que no está claro que estos pasajes deban entenderse según este concepto.

Por último, se ha hecho necesario plantear una hipótesis de cómo, si en Pablo no hay idea de cuerpo místico, pudo surgir dicho concepto en el cristianismo de finales del siglo primero. Esta hipótesis se basa en varios factores: retraso de la parusía, ajuste a la realidad de un tiempo duradero en lugar de breve, creación de una Iglesia a partir de muchas iglesias, desarrollo del concepto de “tradición”, influencia del estoicismo. A falta de nuevas comprobaciones y solo como hipótesis de trabajo, planteo que el “cuerpo místico” como elaboración teológica concreta habría surgido a finales del siglo I de nuestra era, y ya aparecería sólidamente establecido en el evangelio de Juan y en Efesios.



## ABSTRACT

It is usually recognised in the studies dealing with the topic that the idea of a “mystic body” in Paul’s genuine Epistles is linked to the syntagm  $\epsilon\nu$  Χριστῷ. This view was defended in modern times by A. Deissmann (1892), who studied the Greek classical tradition and Septuagint in order to find the antecedents of this construction. His contribution in short was to ensure that Paul of Tarsus was not subjected to the classical tradition but, instead, he did to the Hebrew as a language, specifically to the use of the preposition  $b^e$ . Therefore Deissmann favoured the idea that the syntagm  $\epsilon\nu$  Χριστῷ has an own and new meaning, the mystic one. He also supported the contention that certain messianic expressions in the genitive could have the same meaning, which was known since then as a “mystic genitive”.

On the contrary, a review of the most relevant bibliography on this topic informs us about the doubts that the Deissmann’s view generated since the early years of the past century. In this sense the studies of Bang (1920) and Dobschütz (1923-1924) are to be mentioned, whose ideas, based on the comparison of the uses of  $\epsilon\nu$  Χριστῷ, διὰ Χριστόν, διὰ Χριστοῦ and other syntagms, point to a more complicated situation.

However, in spite of these two contributions, during the twentieth century hasn’t changed the idea that in the pauline letters (both authentic or pseudonymous) there is some mysticism abchored in the phrase  $\epsilon\nu$  Χριστῷ. But the various contributions on the subject of some authors have nuanced the main concept and have also deprived some basic passages from the main general theory. For instance, Neugebauer (1961) mentions four different uses for this syntagm. Timms in our century, emphasizes among all (in his PhD 2000) that no example of  $\epsilon\nu$  Χριστῷ points to a mystic of the Christ’s body.

In short, these ideas encourage both to investigate again the material assembled by Deissmann and to seek new approaches to the topic. Having this in mind, my own PhD begins assuming that Paul was the first New Testament author from the chronological point of view and that he, being also an orthodox Jew, based himself on the *Septuagint* language in order to create his message for the Greek world. Consequently, a new look to the *Septuagint* means to turn back to a fundamental issue, not only to ascertain its influence but to examine how this syntagm was translated into Greek. From the material expressed by the  $\epsilon\nu$  + dative in the *Septuagint* is relevant for my PhD the meaning “to pay attention to someone or something” and its use to indicate “cause, means and agent”. Once the most relevant usages of  $\epsilon\nu$  + dative have been selected (which could

thereafter be relevant to the ἐν Χριστῷ expression), I have considered the passages of ἐν + dative in texts related to Yahweh, to the second person singular pronoun and to abstract substantives. After that, I have re-considered again the most important cases of the ἐν + dative formula, because in my opinion it is the most obliterated matter on the topic. The main conclusion of this part is that classical Greek provides us with the same group of meanings already seen in *Septuagint*. Therefore I conclude that there was no special Hebraization of the *Septuagint* language at this point, but a linguistic adjustment to the tendencies of the classic Greek that, although appearing in some texts, did not success as main lines in Koine.

These data in turn require a new explanation. I propose the following one: As far as the preposition ἐν is concerned, *Septuagint* translators used structures of the poetic language that, in certain cases, appeared in the prose that was to constitute Koine in the future. But, since these constructions do not succeed in Koine, I suppose that some *Septuagint* translators relied mainly on the poetic tradition because they considered it the most appropriate means to render the religious message and cultural context of the *Hebrew Bible*. My next step is considering Paul as getting from *Septuagint* the use of ἐν + dative, and that it was not usual for the Greek speakers of his time and that they did not utilize it to express the *continuum* cause-means-agency referring to persons. Consequently, the expression ἐν Χριστῷ had only this value in Paul's mouth (and his team), but that it was not at all a mystic one.

A second part of my PhD consists on the study, in the undisputed Pauline epistles, of persons and instances ("active concepts") under the perspective of the *continuum* cause-means-agency. There are actually more persons associated to this use than the usual point of view considers to be: Yahweh, Adam, Abraham, Moses, Jesus, Paul, the converted Gentiles, goodness, the blood, confidence, etc. This trend already appeared in some works of the last Century, which study not only διὰ + the accusative, but also expressions as ἐν νόμῳ, ἐν πνεύματι, etc. This use allows the comparison between the last expressions and ἐν + dative. The results are: the same ideas associated to ἐν Χριστῷ appear utilising these substantives and persons.

Besides, given the *Septuagint* influence on Paul, a review on the poetics of the Hebrew collection demonstrates that Paul profited from its rhetoric when dealing with the expression of his message. That rhetoric is based on syntactic as well as semantic repetition of syntagms, so it is possible (as Bang already acknowledged) to compare sentences and paragraphs in order to identify the same meanings in different linguistic structures.

Summing up, I have attempted to show that all this new material and approaches reveal the way in which the *continuum* cause-means-agency appears as a concrete structure of the Pauline thought, based on one of the most important paradigms of the Judaism of his times: eschatology. This view had already been adopted by Barrett (1962), but he did not attend to the analytic possibilities of the Hebrew rhetoric, neither studied the uses which involved Paul and the converted Gentiles. And moreover he based his work on Deissmann's linguistic conclusions, a procedure which, as a whole, seems to invalidate his overall results. Indeed, all the mythological or historical actors mentioned by Paul in the eschatological drama that should end in the final reign of Yahweh have a perfectly definable role in such a *continuum*. In other words, there is such an structure in the Pauline thought that frees us from urging a mystic value in many appearances of ἐν Χριστῷ and the undisputed Letters.

But this is not all the evidence involved in the mysticism of Paul. In the third part of my PhD I re-examine the metaphors of the body (Campbell 2012). One can at least conclude that it is far from clear that these passages must be exclusively understood on mystic grounds.

The last chapter of my PhD is focussed on the question if it is reasonable to propose that Paul does not have any idea of a mystic body, and if it is possible that such a concept could have appeared in the Christianity of the last decades of the first century. This hypothesis is based on various grounds: delay of the parousia; adjustment to the reality of a long time, not a short one; conversion of the churches into an only Church; development of the concept of "tradition"; influence of stoicism. There is no place, as it could be obvious, for a more comprehensive checking of these ideas in my present work, and I just propose a new hypothesis. Therefore, I only offer a new perspective: the "mystic body" was a theological re-elaboration of Pauline message that should have appeared at the end of the first century, and that it was firmly established in *John* and *Ephesians*.



## PRESENTACIÓN

El origen de esta tesis está en *1 Tes 1, 1*, primer versículo de la literatura cristiana. este fue, a su vez, el comienzo de lo que acabó siendo un libro de divulgación (Gómez Segura 2006) que presentó, entre otras, dos peculiaridades: el conocimiento del medio religioso y filosófico judío, griego y romano aparecía en los primeros capítulos del libro para contextualizar el personaje “San Pablo” y, además, ofrecía una traducción inusitada del sintagma ἐν Χριστῷ, a saber (2006:127):

Pablo, Silvano y Timoteo, a la comunidad de Tesalonicenses **mediante Dios padre y Jesús el Ungido**, el señor, gracia y paz para vosotros.

En efecto, mi traducción ofrecía sistemáticamente el significado tanto griego como hebreo de Mesiah / Χριστός y se servía de la idea de “intermediación” para entender el significado del sintagma.

La inclusión del ambiente histórico me pareció indispensable para que el lector intuyera, según algunas marcas colocadas a lo largo de esos dos capítulos, cómo iba a desarrollarse el cristianismo tras la muerte de Pablo de Tarso.

La traducción propuesta intentaba reivindicar la historia del título mesiánico y la extrañeza que causó entre los griegos que primeramente lo escucharon. Además, intentaba superar cierto problema: el servirnos generalmente de términos religiosos muy cargados de tradición teológica para traducir los textos que precisamente no estaban hinchados de esa tradición teológica porque esos textos la despertaron. En definitiva, ambos aspectos responden al reto de desnudar los textos de capas posteriores que alejan al lector del contenido inicial de los mismos<sup>1</sup>.

En este sentido, y dado que comencé el trabajo traduciendo y comentando las siete cartas y por orden cronológico de redacción, el primer versículo de la literatura cristiana me planteó el problema que voy a tratar en las páginas siguientes. El análisis que realicé entonces fue muy

---

<sup>1</sup> En esta tesis traduciré con la misma intención de eliminar estratos y de, al mismo tiempo, alcanzar el mayor grado de precisión de cara a exponer los resultados del trabajo. Estas dos premisas llevan a resultados contradictorios, pues en algunos casos las versiones son voluntariamente etimológicas (καταργέω: “desactivar”), mientras en otros son una interpretación (δικαιοσύνη: “absolución”, πίστις: “confianza”). Igualmente, traduciré κύριος como “Señor” si se refiere a Dios y como “señor” si se refiere a Jesús de Nazaret.

superficial (no era cuestión de parar un proyecto con fecha de entrega) y decidí, tras ciertas catas en las gramáticas al uso, apostar por una traducción que me pareció muy lógica: se trataba de una idea instrumental activa, nota esta última que se me hizo imprescindible al pensar en la locución española “Dios mediante”, que antepone cualquier decisión humana o suceso natural a que la divinidad actúe o no entre el plan y la realización del mismo. El defecto que entonces no supe corregir es que no siempre encaja esta idea en los casos en que aparece este sintagma, como se verá al leer el estado de la cuestión.

A la hora de enfrentarse al problema del análisis de textos religiosos, especialmente los referidos a la mística, me parece relevante adoptar el punto de vista que a propósito de las preposiciones en Píndaro, ofrece Casevitz (1994: 112):

Reste un trait fondamental: l’ambiguïté syntaxique fait partie de la poésie même, et spécialement de la poésie pindarique, mais c’est là un autre sujet, s’il vrai que la syntaxe est l’ennemie de la poésie...

En efecto, la sintaxis, la lingüística como un todo, no puede ser enemiga de la religión, de manera que acudir a los estudios científicos sobre gramática, semántica, etc., cobró más valor que enfocar el sintagma ἐν Χριστῷ y la idea de cuerpo místico a él emparejada solo desde la atalaya de la Historia de las Religiones.

Pasado el tiempo y con circunstancias propicias para el estudio, tuve la ocasión de encarar este trabajo, que presento ahora para su análisis y valoración. Está dividido en trece capítulos, que puede agruparse de la siguiente forma:

1. Estado de la cuestión (capítulo 1)
2. Estudio gramatical y retórico (capítulos 2 a 5).
3. Aplicación de las conclusiones gramaticales al *corpus* de cartas consideradas auténticas de la tradición paulina (capítulos 6 a 11).
4. *Quaestiones disputatae*, aspectos derivados de los capítulos anteriores que más resultan ser materia para una propuesta de ulteriores análisis que un bloque cerrado de conclusiones (capítulo 12).



5. *Tempora, mores*, bajo cuyo título ofrezco nuevas posibilidades de enfocar algunos problemas de la tradición religiosa adscrita a Pablo de Tarso (capítulo 13).

#### Agradecimientos.

Definir la palabra gracias y sus derivados es muy difícil. Me da la sensación de que, mediante ellas, en realidad se aspira a que el futuro o las divinidades salden los esfuerzos que debería hacer quien se sirve de esos términos. Quizá sea porque, dado que las energías para acometer resueltamente aquello cuyas acciones requiere más entrega exceden nuestras posibilidades, recurrir a los demás para poder cumplir con lo propuesto es igualmente un cierto atropello para con quienes ayudan. Posiblemente sería mejor agradecer menos de palabra y corresponder más de hecho. Yo lo intento, pero sé que en esta ocasión mis facultades alcanzan poco.

Así pues, y a la espera de poder actuar en el futuro, quiero agradecer a algunas personas su ayuda y apoyo. Sin Mariaje no habría empezado ni acabado este trabajo, y durante los tres años dedicados a él ha soportado muchos lapsos de alejamiento por mi parte. También va dedicado a ella.

Santiago Jimenez Ruiz-Alejos ya me ayudó desde que en el instituto asistíamos a las mismas clases de griego de D. Ángel Iturrioz, nuestro primer profesor de esta materia, y también compartiendo clases y piso en Madrid. Santiago fue quien leyó los primeros apuntes gramaticales y corrigió algunos defectos de los mismos. Su enorme saber, desde estas páginas lo animo, ha de acabar convertido en una tesis doctoral.

Mis dos directores de tesis han aportado, cada uno a su manera y cada uno por diversos motivos, no solo ayuda, también estímulo, imprescindible para terminar semejante esfuerzo. Sus

comentarios y exigencias han pulido sobremanera mi redacción inicial. Lamentablemente, no será difícil que haya errores que, debido a mi impericia, hayan escapado a su trabajo.

A la hora de realizar esta investigación me he aprovechado del inmenso caudal de información que anónimamente reside en la red de redes. Sin la gente dedicada a la informática este trabajo habría sido imposible, tanto por la recopilación de publicaciones del pasado como por la facilidad de acceso a los textos y las comunicaciones en general. La técnica ha permitido, verdaderamente, que pueda acabar, y relativamente pronto, este trabajo.

Al mismo tiempo, ciertas instituciones del pasado han suplido otros problemas. Me refiero a las clásicas bibliotecas de Facultad. Quiero agradecer a las de la Universidad Complutense, especialmente a la del Departamento de Clásicas, a la de la Universidad de La Rioja, y a la del País Vasco con sede en Vitoria, su colaboración y buena educación.

Además, entre las muchas amistades que han alentado mi esfuerzo, quiero destacar a Pilar González Serrano, que, desde la época en que fue profesora en la Facultad, no ha dejado de brindarme su amistad y oportunidades para mejorar mi formación. A los demás, en privado.

## EDICIONES

Para la realización de este trabajo me he servido de las siguientes ediciones:

*Setenta:*

Thesaurus Linguae Graecae. Adigital Library of the Greek Literature, CD ROM de PHI (1998).

Academic-Bible.com:

<https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/septuagint-lxx/read-the-bible-text/>

Nuevo Testamento:

Nestlé – Aland (1979<sup>26</sup>), Novum Testamentum Graece, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, reimpr. 1999).

## ABREVIATURAS: GRAMÁTICAS, TRADUCCIONES Y DICCIONARIOS

<i>Gesenius</i>	Gesenius, W, (1906), <i>Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> .
<i>Biblia de Jerusalén</i>	Ubieta López, J. A., (ed.) (1998), <i>Biblia de Jerusalén</i> .
<i>Nácar-Colunga</i>	Nácar Fuster, E. Y Colunga, A.,(1961), <i>Sagrada Biblia</i> .
<i>BDF</i>	Blass, F. - Debrunner, A., (1961), <i>A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> .
<i>LSJ</i>	Liddell, H. G. – Scott, R. - Jones, H. R., (1968), <i>A Greek-English Lexicon</i>
<i>DGE</i>	Rodríguez Adrados (dir.), <i>Diccionario Griego-Español</i> .

## LIBROS BÍBLICOS

Antiguo Testamento / Biblia hebrea y *Setenta*. En todos los casos se incluirá al final de la cita la sigla *LXX* para distinguir estas obras caso de posibles confusiones con la literatura griega.

<i>1 Cro 2 Cro</i>	Crónicas
<i>1 Mac 2 Mac</i>	Macabeos
<i>1 Re 2 Re</i>	Reyes
<i>1 Sam 2 Sam</i>	Samuel
<i>Ba</i>	<i>Baruc</i>
<i>Ct</i>	Cantar de los Cantares
<i>Dn</i>	Daniel
<i>Dt</i>	Deuteronomio
<i>Ecles</i>	Eclesiastés
<i>Eclo</i>	Eclesiástico
<i>Esd</i>	Esdras
<i>Est</i>	Ester
<i>Ex</i>	Éxodo
<i>Ez</i>	Ezequiel
<i>Gn</i>	Génesis
<i>Ha</i>	Habacuc
<i>Is</i>	Isaías
<i>Jb</i>	Job
<i>Jc</i>	Jueces
<i>Jdt</i>	Judit
<i>Jl</i>	Joel
<i>Jon</i>	Jonás
<i>Jos</i>	Josué
<i>Jr</i>	Jeremías
<i>Lv</i>	Levítico
<i>Mi</i>	Miqueas
<i>Ml</i>	Malaquías
<i>Nah</i>	Nahún
<i>Ne</i>	Nehemías

<i>Nm</i>	Números
<i>Os</i>	Oseas
<i>Pr</i>	Proverbios
<i>Rt</i>	Rut
<i>Sal</i>	Salmos
<i>Sb</i>	Sabiduría
<i>Tob</i>	Tobías
<i>Za</i>	Zacarías

Nuevo Testamento (*NT*). Salvo las siete cartas consideradas auténticas de Pablo de Tarso, en todos los casos aparecerá al final de la cita la abreviatura *NT* para distinguir estas obras caso de posibles confusiones con la literatura griega

<i>1 Cor, 2 Cor</i>	Corintios
<i>1 Jn, 2 Jn, 3 Jn</i>	Cartas de Juan
<i>1 Pe, 2 Pe</i>	Cartas de Pedro
<i>1 Tim, 2 Tim</i>	Cartas a Timoteo
<i>1 Tes, 2 Tes</i>	Tesalonicenses
<i>Rev</i>	Revelación
<i>Col</i>	Colosenses
<i>Ef</i>	Efesios
<i>Flm</i>	Filemón
<i>Flp</i>	Filipenses
<i>Gal</i>	Gálatas
<i>Hb</i>	Hebreos
<i>Hch</i>	Hechos
<i>Jn</i>	Juan
<i>Jds</i>	Judas
<i>Lc</i>	Lucas

<i>Mc</i>	Marcos
<i>Mt</i>	Mateo
<i>Rom</i>	Romanos
<i>Jac</i>	Santiago
<i>Tt</i>	Tito

## OTRAS ABREVIATURAS

s / ss siguiente / s

v. / vv. versículo / s

e.c. era común (= d.C.)

a.e.c. antes de la era común (= a.C.)

c<sup>a</sup> circa, aproximadamente

## 1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

El tema que ocupa este trabajo ha sido objeto de intenso estudio desde hace más de un siglo. Su complejidad y la abundancia de opiniones sobre él aconsejan que, para sistematizar mejor la cuestión, exponga las diferentes aportaciones al mismo en orden cronológico. En general podemos distinguir dos tipos de trabajos: por un lado los destinados a esclarecer el significado exacto de la expresión ἐν Χριστῷ y, por otro, los dedicados a encontrar su valor concreto en el sistema de creencias que expandió Pablo de Tarso por la zona nororiental del Mediterráneo. Y siendo dos, efectivamente, las cuestiones tratadas, no todos los trabajos sobre el tema las han combinado.

Ahora bien: como estos estudios han tratado un tema clave, por lo general, en la religiosidad personal de los propios estudiosos, y como en realidad rara vez se ha considerado la posibilidad de que la tradición heredada ya desde el siglo II de nuestra era pueda también ser objeto de revisión analítica e histórica, en numerosas ocasiones los resultados del trabajo en el campo de la lingüística no se han reflejado en el campo de las ideas. De hecho, las evidentes revisiones gramaticales han propiciado la presentación de más y más contradicciones, resultado de la acumulación de hipótesis dispares que han intentado salvar de la necesaria revisión histórica un núcleo, considerado originario, cada vez más exiguo. Así pues, las sucesivas aportaciones en el campo de la Historia de las Religiones han ayudado solo parcialmente a resolver los problemas que depara el sintagma ἐν Χριστῷ.

Como antes he indicado, comentaré las aportaciones más relevantes atendiendo a la perspectiva lingüística o de las ideas, pero siempre en orden cronológico. Los autores discutidos serán: A. Deissmann, W. Bousset, J. Bang, E. v. Dobschütz, E. Lohmeyer, A. Schwetizer, F. Büchsel, R. Bultmann, A. Wikenhauser, F. Neugebauer, M. Boutier, J. W. Andrews, W. D. Davies, E. P. Sanders, J. Gnilya, J. D. Dunn, R. B. Gaffin, M. S. Horton, M. J. Gorman, D. Timms, C. R. Campbell.

### 1.1. A. DEISSMANN<sup>2</sup>

Reconocido como el primer interesado moderno en aclarar qué significa ἐν Χριστῷ, A. Deissmann publicó en 1892 *Die neutestamentliche Formel "in Christo Jesu"*. Su obra no solo fue

<sup>2</sup> Sobre sus obras, repercusión y críticas, cf.: Dobschütz (1923-24); Wikenhauser (1960: 22-23); Neugebauer (1961: 18-24); Boutier (1962: 5-10); Ellin (1996: 7); Dunn (1998: 391); Timms (2000: 259-261); Campbell (2012: 32-34).

la que abrió la moderna investigación sobre el tema; fue también la que propuso las líneas maestras de la investigación filológica. En efecto, en los preliminares de su trabajo Deissmann dedujo cuatro puntos básicos de investigación (1892: 8-9):

Frage I: In welchem Sinne wird ἐν mit dem singularischen Dativ einer Person in der profanen und semitischen Gräcität angewendet?

Frage II: Sodann wird der sonstige Sprachgebrauch der paulinischen Literatur selbst zu untersuchen sein?

Frage III: Läßt sich die Formel aus dem geschichtlich voraufgegangenen Sprachgebrauch begreifen, oder ist sie von Paulus frei gebildet?

Frage IV: Was bedeutet die Formel?

Las respuestas a estas preguntas filológicas han marcado fuertemente la dirección seguida desde entonces en la investigación, de manera que es necesario comprender correctamente el sentido completo de las conclusiones de Deissmann tanto como conocer la respuesta en el plano de las ideas religiosas.

Su trabajo avisó de los peligros de servirse de los *Setenta* sin método (1892:13-14) y logró también ofrecer resultados que se centraban en las cartas consideradas auténticas de Pablo<sup>3</sup>, rasgo muy poco común, como veremos más adelante. Además, estudió en la “literatura profana” la expresión del dativo de persona precedido de ἐν para buscar antecedentes de la misma, así como en los *Setenta*. Su trabajo determinó que Pablo, basándose en antecedentes clásicos y no en los *Setenta*, era el responsable de la fórmula ἐν Χριστῷ con el valor místico basado en el sentido locativo. Sin embargo, algunas conclusiones parecen precipitadas, no solo, como veremos, en lo referente al carácter locativo de la expresión en general, sino a detalles concretos sobre su origen y las relaciones con los textos evangélicos en particular:

Betrachtete man eine Stelle wie Matth. 9, 34 ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια losgelöst von ihrem sprachgeschichtlichen Zusammenhang, so könnte man sich versucht

---

3 Incluyó también 2 Tes.



fühlen, schon hier einen “dem” neutestamentlichen Idiom eigentümlichen Gebrauch des ἐν zu statuieren und das paulinische ἐν mit diesem zu identifizieren, während eine methodische Einzeluntersuchung einerseits die Abhängigkeit jenes synoptischen ἐν von dem Gebrauche der vorhandenen semitischen Gräcität, andererseits die Originalität des paulinischen ἐν ergeben wird.

En su segunda obra sobre el tema<sup>4</sup>, de 1911, *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Deissmann concretó este valor local considerando el *Zeitgeist* de Pablo según la escuela de la historia comparada: aduciendo que se trataría de una imagen como la del aire, al mismo tiempo dentro y fuera de los pulmones, la identificación del Mesías con el espíritu le permitió explicar el doblete formado por *1 Cor* 1, 30 ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ y por *2 Cor* 13, 5 ἡ οὐκ ἐπιγινώσκετε ὅτι Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν; (Deissmann 1925: 123-127). También hay que señalar que etiquetó la frase τοῦ Χριστοῦ como genitivo místico. Como puede apreciarse, sus aportaciones fueron casi tan importantes en el campo de la filología como en el de los sistemas de creencias.

## 1.2. W. BOUSSET<sup>5</sup>

Su obra principal sobre el tema que nos ocupa fue *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, de 1913<sup>6</sup>. Sin aportaciones filológicas de interés, Bousset se inclinó más por una línea de trabajo propia de la Historia de las Religiones que combinaba el término κύριος, como definición trascendente de Jesús de Nazaret ya muerto y sacado de entre los muertos, con su título de χριστός, como rey de Israel según la tradición judía. Dado que el sintagma ἐν Χριστῷ se cambia hasta formar ἐν κυρίῳ, analizó y relacionó términos.

Aceptó la idea de un Cristo relacionado con el *pneuma* (Bousset 1970: 155): “The Christ could be sublimated into the abstract entity of the Pneuma, into the principle of the new Christian life”; pero también opinó que la piedad de Pablo explica muy bien la manifestación de ese misticismo.

4 Cito por la traducción al inglés de 1925,

5 Sellin (1996: 8), Campbell (2012: 34-35).

6 Cito por la edición de 1970 traducida al inglés.

De entre los aspectos más señalados del trabajo de Bousset sobre las ideas de Pablo se pueden destacar los siguientes: el autor no afirmó taxativamente la divinidad de Jesús una vez vuelto a la vida, ni siquiera antes (1970: 210); insistió en la importancia del culto y la vida ordinaria para entender la idea locativa de ἐν Χριστῷ / ἐν κυρίῳ<sup>7</sup>; con estas dos ideas en mente se entiende que Bousset pensara que Pablo centró la presencia del Señor junto al Padre en el culto (Bousset 1970: 208):

For it was just this position of the Kyrios beside God in the actual church worship that above all demanded an explanation. And this explanation ran thus: the Kyrios is ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; on the one hand, as Son he stands close by the side of the Father, yet on the other hand he is still a being in his own right, separate from the Father. Therefore the content of the apostle's gospel is the ὀρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. And it is almost always this exalted Son of God upon whom Paul focuses.

El texto parece de gran importancia no por el carácter del misticismo pietista que afirma Bousset, sino porque argumenta mediante un nuevo sintagma que presenta la misma estructura que ἐν Χριστῷ, ἐν δυνάμει, y que sirve para apuntar que, según vayamos repasando las aportaciones de los diversos autores, se superará una cierta cortedad de miras a la hora de tratar el tema que nos ocupa. Y de la misma importancia es la asimilación de ἐν Χριστῷ y ἐν πνεύματι. Por otra parte, es de señalar que Bousset buceó en la religiosidad pagana para entender a Pablo de Tarso<sup>8</sup>, pero estas consideraciones no deben hacer olvidar que distinguió entre lo pagano y lo paulino porque concibió la religiosidad cristiana como comunitaria y enfocada a una nueva era, nueva vida: “The Christ mysticism becomes for the apostle the foundation of a new sociological view” (Bousset 1970: 167).

7 Tras discutir el misticismo de Pablo según lo fundamentaban otros estudiosos, Bousset abrió la puerta a cierto “misticismo” basado en la devoción (Bousset 1970: 156): “it does not become understandable and conceivable until we keep in mind that behind Paul's mysticism of the ἐν Χριστῷ εἶναι there stands the living experience of the Kyrios Christos present in worship and in the practical life of the community. The fire of his Christ piety was ignited, not at the historical Jesus, nor in the first place at the Christ who appeared to him near Damascus, but rather at the powerful reality of the Kyrios as Paul experienced it in the first Hellenistic communities”.

8 “Here (Gal 3, 26-27) the apostle proceeds from a baptismal mystery. For him baptism serves as an act of initiation in which the mystic is merged with a deity, or is clothed with the deity” (Bousset 1970: 158).

### 1.3. J. BANG<sup>9</sup>

El artículo que este erudito danés legó a los futuros estudios sobre el sintagma ἐν Χριστῷ ha pasado casi completamente inadvertido, precisamente por estar escrito en su idioma, pese a su enorme alcance<sup>10</sup>. Su ‘Var Paulus «Mystiker»?’ de 1920 puede considerarse como un estudio demoledor de la teoría de Deissmann sobre el uso local del sintagma ἐν Χριστῷ. Tras unas breves consideraciones sobre el método y sus conclusiones (Bang 1920: 39-40) en las que habla de resultados barrocos<sup>11</sup>, Bang investiga los textos más importantes de la teoría mística y el valor local en las cartas consideradas auténticas y en *Colosenses* y *Efesios* (Bang 1920: 45-88).

En la segunda parte aborda el tema de la identificación entre el Señor y el Espíritu. Al tratar el pasaje que compara la unión con una prostituta con la unión con el Señor (*1 Cor* 6, 17) argumenta que, pese a la valentía de la imagen<sup>12</sup>, no hay razón para tomarla literalmente. Une a este texto *Rom* 6, 12-14 y concluye que se trata de una comparación más sin valor místico.

Hay que destacar en este apartado los comentarios y relaciones que el autor estableció entre diversos pasajes, relaciones que revisten una importancia mayúscula para la línea de investigación que debería haber surgido a partir de aquí. El estudio se inicia con expresiones de valor instrumental (ἐν λόγῳ, ἐν ῥάβδῳ, ἐν ἀγάπῃ πνεύματι τε πραύτητος, etc.) (Bang 1920: 46-47). A propósito de *1 Tes* 4, 16, propone no solo el uso de ἐν para indicar “modo”, sino que incluso habla de la posibilidad de “agente/medio”<sup>13</sup>. El sintagma también transmite la idea de “con respecto a” y “causa” (Bang 1920: 48-49). Acepta la idea de dativo forense para indicar un grupo en el que se da o produce algo. En definitiva, reconoce la riqueza de significados que expresa ἐν y establece la versatilidad de ἐν para sustituir otras preposiciones (Bang 1920: 50).

Dedica entonces una parte importante del trabajo a repasar el sintagma ἐν Χριστῷ como complemento verbal (Bang 1920: 51-55), igualmente sin rastro de mística: καυχέομαι, πείθομαι, πιστεύω, ἐλπίζω, χαίρω ἐν Χριστῷ. Muy interesante es el hecho de que las diversas construcciones

9 Dobschutz (1923-1924: 326); Wikenhauser (1960: 22, n. 10).

10 Neugebauer (1961: 25, n. 38): “Dobschütz weist auf einen Aufsatz von J. P. Bang hin, der mir leider sprachlich nicht zugänglich ist”. Agradezco a Anne Borgen su ayuda tanto por conseguirme este trabajo en los fondos de la Facultad de Teología de Oslo como por ayudarme a la hora de leer el mismo.

11 “Naar man kommer til altfor barokke Resultater...”

12 “Ja, Billedet er dristigt” (Bang 1920: 101).

13 “Endvidere bruges ἐν ofte for at betegne Maaden, hvorpaa noget sker: *1 Tes* 4, 16; (?*Midlet*? der er klart, at det ofte vil vaere vanskeligt at afgore, om det er *Midlet* eller *Maaden* eller blot *Tilstanden*, der skal betegnes)...”. Cursiva mía.

sean ejemplificadas con diversos sustantivos, rompiendo así el aislamiento de ἐν Χριστῷ. E igualmente notable es el apunte de que en los *Setenta* hay expresiones similares que incluyen ἐν σοὶ γὰρ ἐσμέν, relacionada con un “depender de” genuinamente ático<sup>14</sup>.

La continuación del trabajo (Bang 1920: 68-88), igualmente sustancial, está dedicada a repasar los principales pasajes en los que aparece el sintagma y en los que Bang no encuentra lógica que respalde un Cristo espiritual. Son de destacar las notas sobre Οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ (*1 Tes* 4, 16), que relaciona con v. 14 (κοιμηθέντας διὰ Χριστοῦ) y lo convertiría en instrumental; ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (*1 Cor* 1, 30), ἐὰν γὰρ μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχητε ἐν Χριστῷ... (*1 Cor* 4, 14). Por otra parte, algunos comentarios relacionan ἐν Χριστῷ con otros sintagmas, por ejemplo ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί (*1 Cor* 7, 14) y ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ (*1 Cor* 1, 2), y tras la comparación se pregunta por qué hay que entender cosas distintas en cada caso siendo la misma estructura sintáctica<sup>15</sup>, de lo que concluye que en muchos casos hay un valor parecido a διὰ. Además, παντὸς ἀνδρὸς κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν (*1 Cor* 11, 3) y ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους (*1 Cor* 12, 27) quedan referidos al universalismo de Pablo sin otro sentido que el pertenecer a una comunidad en la que cada uno desempeña un servicio según el mandato del Señor. Respecto a τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ (*2 Cor* 13, 3), el “en mí” debe ser entendido como instrumental “por mí” y aplicado a otros casos de “en Cristo”.

En la segunda parte de su artículo, Bang (1920: 97-128) se dedica a repasar los elementos sustanciales de la argumentación sobre el misticismo paulino. Rechaza la estructura mística de ideas y reacondiciona todo para poder entenderlo fácilmente. Elimina, por ejemplo, la ecuación Señor = Espíritu al apuntar que el espíritu no siempre tiene las mismas cualidades que el Cristo; es más, lo califica de poder vivificador, “levende Kraft” (Bang 1920: 102) a propósito de *Rom* 8, 1-11, lo cual supone una suerte de “entusiasmo”. A propósito de la visión extática de *2 Cor* 12, 1-9 rechaza la posibilidad de una conciencia doble (“Dobbeltbevidsthed”) y menciona ciertos trucos técnicos (“tekniske Kunster”) para alcanzar el éxtasis (Bang 1920: 105-106). Tras discutir la imagen de investirse de Cristo y acudir a πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (*Gal* 3, 26) aclara que πίστις ἐν Χριστῷ no es “fe en Cristo” (local) sino “fe puesta en Cristo”<sup>16</sup> para negar el misticismo de la imagen del vestido.

14 “Vi har ogsaa Vendinger som «ἐν σοὶ γὰρ ἐσμέν» (Norden: aegte attisk), hvor ἐν betegner Afhaengigheden af: jfr. ἐν σοὶ σώζομαι Ganske anderledes forholder det sig med LXX”.

15 “Hvofor skal denne Vending opattes anderledes end de aldeles tilsvarende her?” (Bang 1920: 72).

16 “Der er ingen Grund til at oversætte Ordene: διὰ πίστεως ἐν Χριστῷ Jesus: "ved Troen i Kristus Jesus". Det er netop Troen paa Kristus, der er Hovedtanken i hele Sammenhængen” (Bang 1920: 108).

El trabajo de Bang, principalmente una polémica luterana, se puede resumir en su interés por resaltar al Jesús histórico y la idea de “participación en” el hecho histórico de la cruz con una idea similar a *διὰ*: “At være i Kristus er altså at få Del i dette gennem ham” (Bang 1920: 69)<sup>17</sup>. Y, sobre todo, parece que destaca, en lugar de una mística de Cristo, una mística de Dios (negando a Schweitzer) una esfera de Dios en la que vivir y respirar: “Overalt lever og ånder han i Guds Sfære” (Bang 1920: 121).

#### 1.4. E. v. DOBSCHÜTZ<sup>18</sup>

E. v. Dobschütz se opuso en dos ocasiones a Deissmann, la primera en un artículo de 1923-1924 titulado ‘Aus dem Umwelt des Neuen Testaments (A. Deissmann, Licht von Osten)’. Al tratar el misticismo de Deissmann, Dobschütz (1923-1924: 326) llegó a calificarlo como “estado de ánimo según las circunstancias” (“stimmungsmässigen Gefühlsseligkeit”); negó la posibilidad de un genitivo místico al explicar *1 Cor* 6, 19 como un caso de “retrato de la esclavitud y la liberación” y criticó la interpretación de *ζῷ δὲ οὐκ ἐστὶ ἐγώ, ζῷ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός* (*Gal* 2, 20) como mística diciendo: “Paulus meint im letzten Grunde Gesinnungsgemeinschaft; auf das ethische *φρονεῖν* kommt alles an (*Rom* 8, 5 ss; *Flp* 2, 5 ss)” (1923-1924: 327). Y continúa:

Das, was den Anschein der Mystik erweckt, ist nur die Formel, und diese verwendet Paulus, weil er kein Moralist, sondern tief fromm ist, weil er von Menschen am liebsten im Passivum redet: es handelt sich um Leben im Sinne des Erlebens, um Sollen mit können, um Gesinnungsgemeinschaft, nicht nur als Ziel, sondern als Kraft, die dem Menschen aus der vorhandenen Verbindung zufließt. Will man das Mystik nennen: nun gut! Aber dann ist alle Frömmigkeit mystisch (1923-1924: 327).

La potencia de esta explicación, sin embargo, carece de argumentos lingüísticos que permitan constatar por qué estas ideas podrían ser correctas: decir que el sintagma *ἐν Χριστῷ* sea lo que despierta el significado místico es demasiado poco.

---

<sup>17</sup> Κοινωνία διὰ Χριστοῦ.

<sup>18</sup> Neugebauer (1961: 25, n. 38 y *passim*).

En su obra *Der Apostel Paulus*, de 1926, Dobschütz continuó criticando la concepción mística de Deissmann y negó la posibilidad de unión empleando en su lugar la idea de proximidad:

Die Christusgemeinschaft ist ihm wesentlich Gesinnungsgemeinschaft, und das letzte Ziel ist für ihn nicht ein Aufgeben in Christus oder in dem All-Einen, sondern ein mit dem Herrn verbunden sein, daß die volle Erhaltung der geheiligten menschlichen Persönlichkeit neben dem Herrn einschließt (1926: 43).

#### 1.5. E. LOHMEYER<sup>19</sup>

En 1929 Lohmeyer publicó *Grundlagen der paulinischer Theologie*. La obra permite retomar la idea de que el sintagma ἐν Χριστῷ necesita algo más que su propia existencia a la hora de recibir explicación como idea religiosa. Tal como Bang partió del hecho de que en ningún pasaje de la correspondencia paulina podía leerse “Christus in mir und ich im Christus” (1929: 140) pero que “Gott in Euch” sí aparece (*1 Cor* 14, 25), Lohmeyer remitió la idea general que cimentaría este sintagma a un concepto diferente al de Deissmann: se fijó en el uso religioso que el judaísmo hacía de la Ley como forma de unir al pueblo elegido y determinó comparar ἐν Χριστῷ con ἐν νόμῳ. Al deducir que esta última era el modelo de la primera<sup>20</sup> abrió nuevas vías para investigar ideas diferentes a la locativa, lo que parece, tras los años, su aportación más importante.

#### 1.6. A. SCHWEITZER<sup>21</sup>

Casi exclusivamente en el plano de las ideas, *Die Mystik des Apostels Paulus* de Schweitzer (1930)<sup>22</sup> se centró en la noción de misticismo para comprender el sistema de creencias del Tarsiota. Su aportación más importante quizá sea el haber recolocado el sintagma ἐν Χριστῷ en la historia

19 Bouttier (1962: 10-11).

20 *Contra* Wikenhauser (1960: 61).

21 Bouttier (1962: 12-15); Sanders (1977 : 434-441) ; Davies (1981: XXVIII-XXXI, 98, 288-294) Dunn (1998: 391-392); Campbell (2012: 35-38).

22 Cito por la edición inglesa de 1931 reimprimida en 1998,

escatológica del mundo según la doctrina judía<sup>23</sup>, y haber aportado testimonios y datos que permiten entrever que hay mucho más judaísmo en Pablo (Schweitzer 1931: 84-89).

En efecto, Schweitzer consideró que el drama escatológico tenía lugar mediante la unión mística entre los creyentes y el Jesús revivido, y que esa unión consistía en compartir realmente la muerte y la nueva vida que se predicaba. El creyente viviría en Cristo liberado del mundo real, pecaminoso y perecedero, incorporado a los hechos desencadenados por la venida del Mesías.

The fundamental significance of the dying and rising again of Jesus consists therefore, according to Paul, in the fact that thereby death and resurrection have been set afoot throughout the whole corporeity of the Elect to the Messianic Kingdom. This is, so to speak, a mass of piled-up fuel, to which the fire there kindled immediately spreads. But whereas this dying and rising again has been openly manifested in Jesus, in the Elect it goes forward secretly but none the less really. Since in the nature of their corporeity they are now assimilated to Jesus Christ, they become, through His death and resurrection, beings in whom dying and rising again have already begun, although the outward seeming of their natural existence remains unchanged (1931: 110).

The mystical body of Christ is thus for Paul not a pictorial expression, nor a conception which has arisen out of symbolical and ethical reflections, but an actual entity. (1931: 127).

En definitiva, el valor locativo expresaría una realidad factual: Pablo habría predicado que se experimenta exactamente lo mismo que experimentó y habrá de experimentar el Mesías porque se está en contacto con él, se es un solo cuerpo; la idea de compartir nacería de la unidad corporal. Y, a consecuencia de compartir místicamente los avatares del Mesías, el creyente se incardina en el drama escatológico y su vida cobra el sentido correcto.

Otro de los presupuestos más importantes de Schweitzer es que no hay misticismo con la divinidad sino con el Mesías. Basándose en que Deissmann afirmó que no existían coincidencias entre los usos de ἐν Χριστῷ y ἐν θεῷ, Schweitzer no atendió a casos que plantean de hecho esta posibilidad, si bien no con semejanza completa: προσκυνήσει τῷ θεῷ ἀπαγγέλλων ὅτι ὄντως ὁ θεὸς

23 Como es bien sabido, esta línea de investigación ha dado resultados muy fructíferos, entre los que, a simple modo de ejemplo, cito los dos quizá más relevantes: Davies (1948<sup>4</sup>) y Sanders (1977), que trataré más adelante. Aplicación de estos estudios a una explicación general del sistema de creencias paulino en Piñero (2015: *passim*).

ἐν ὑμῖν ἐστὶν (1 Cor 14, 25).

### 1.7. F. BÜCHSEL<sup>24</sup>

De cariz netamente filológico fue el trabajo, inacabado lamentablemente, de Büchsel “In Christus bei Paulus”, de 1949. La obra trata el sintagma ἐν Χριστῷ relacionado con otros términos y expresiones desarrolladas mediante el giro ἐν + dativo: ἐν νόμῳ, ἐν θεῷ, ἐν σαρκί, ἐν πνεύματι, ἐν πανουργίᾳ, ἐν καινότητι, etc., aunque lo hace recopilando el material de cartas consideradas postpaulinas (*Ef*, *Col*, etc.). Esta recopilación, que incluye elementos que actúan en la historia del creyente, aporta muchísimos datos ignorados hasta entonces que desembocan en una nueva perspectiva sobre la mística, perspectiva que se desarrolla en varios puntos:

a) Hay un problema gramatical, el valor de la preposición, y otro teológico, el valor del nombre Cristo, Mesías.

b) La preposición tendrá diferentes valores según la estructura sintáctica en que aparezca: modificando a un verbo, sustantivo o adjetivo.

c) Los valores que Büchsel reconoce para ἐν Χριστῷ son los siguientes: modal, causal, instrumental.

d) En cuanto a “estar en Cristo”<sup>25</sup>, lo considera equivalente al adjetivo “cristiano”: “Als persönliches Verhältnis zu Christus. Paulus hat bekanntlich die Worte Christ, christlich nicht, obwohl sie zu seiner Zeit nicht ungebräuchlich waren *Hch* 11, 26” (1949: 150).

e) ἐν Χριστῷ no recoge un valor locativo, por tanto el misticismo atribuido a la expresión ha de ser de otro tipo: es un misticismo que no es tanto una experiencia cristiana como una afirmación de la fe, una obra de su gracia.

Uno de los pasajes más interesantes de su artículo es el comentario del valor instrumental a propósito de πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με (*Flp* 4, 13):

<sup>24</sup> Bouttier (1962: 17-18).

<sup>25</sup> Οἱ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ (*Rom* 16, 7), ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (*1 Cor* 1, 30), εἴ τις ἐν Χριστῷ (*2 Cor* 5, 17), etc.



An dieser so aufschlußreichen Stelle von der instrumentalen Bedeutung des ἐν auf die locale zurückzugeben, es von einer Christussphäre oder von einem Sich-befinden in dem pneumatischen Christus zu verstehen, ist nicht nur überflüssig, sondern von Paulus unmöglich gemacht... Man kann noch nicht einmal sagen, daß Paulus sich hier als Glied am Leibe Christi betrachtet: denn das ἐνδυναμῶν passt dazu nicht recht (1949: 146).

Al menos tan importante como este dato es la constatación de que “wo ἐν X. usw. bei einem Nomen steht, ist es meist instrumental manchmal auch modal zu verstehen” (1949: 147). Al aplicar esta regla a pasajes como ἀδελφὸν ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ (*Flm* 16) concluye: “Die Brüder im Herrn von *Flp* 1, 14, *Col* 1, 2, das Kind im Herren *1 Cor* 4, 17 sind Brüder und Kinder des Paulus nicht nach der natürlichen Abstammung, sondern als Kinder Gottes kraft der durch den Herren zwischen ihnen und Paulus begründeten Beziehung” (Büchsel 1949: 148).

A modo de definición, Bouttier (1962: 17) calificó este estudio como “une conception dynamique de *in Christo*” tras fijarse en el siguiente pasaje: “Paulus kommt es dabei nur auf die Wirkung Christi auf den Gläubigen an. Die Vorstellung, die diese Wendung ausdrückt, ist dynamisch und nicht lokal” (Büchsel 1949: 152).

Por desgracia, este trabajo no continuó con la necesaria aplicación de estos puntos al sistema de creencias de Pablo de Tarso.

### 1.8. R. BULTMANN<sup>26</sup>

En su obra *Theologie des Neuen Testaments*, de 1952, Bultmann<sup>27</sup> no trató en concreto el tema del sintagma ἐν Χριστῷ, sino que abordó ocasionalmente su importancia. Tampoco, evidentemente, dedicó espacio alguno a cuestiones lingüísticas sobre el tema, si bien es de reconocer que se sirve de detalles gramaticales con gran maestría para deducir aspectos importantes del sistema paulino de creencias<sup>28</sup>.

Su aportación, según se reconoce habitualmente, fue más bien colocar la expresión en la

<sup>26</sup> Bouttier (1962: 15-16); Campbell (2012: 38-39).

<sup>27</sup> Cito según la traducción española de 1980 reimprimida en 2011,

<sup>28</sup> Por ejemplo al abordar la discusión sobre σῶμα (Bultmann 2011: 246-257).

esfera de la Iglesia como conjunto asociada a la idea de cuerpo:

Pablo puede expresar también el carácter supramundano-escatológico de la comunidad empleando conceptos gnósticos cuando la llama *σῶμα Χριστοῦ* (*I Cor* 12, 27) o *σῶμα ἐν Χριστῷ* (*Rom* 12, 5). Su unidad y su fundación tienen su origen más allá de la voluntad y de la acción de los individuos y con ello se pone de relieve su esencia trascendente (2011: 368).

Pero sucede con Bultmann lo mismo que con otros autores ya citados: aunque no ofrezca información muy relevante sobre nuestro tema, sí se sirve de datos que son sumamente importantes para el mismo. Un ejemplo es la alusión a las ideas de voluntad, acción y reciprocidad:

Pero la comunidad escatológica no aparece únicamente en las reuniones cultuales, sino también en que, partiendo de ahí, se forma una comunidad de vida profana dominada por la fe cristiana, comunidad en la que hay responsabilidad mutua y servicio mutuo, «ayuda» (*ἀντιλήψεις*) y «gobierno» (*κυβερνήσεις*), un «proteger» (*προίστασθαι*), «esforzarse» (*κοπιᾶν*) y «servir» (*διακονεῖν*) en diversas formas (*I Cor* 12, 28; 16, 15 s; *Rom* 12, 7 s; *I Tes* 5, 12) (2011: 368)

Y son singularmente importantes algunos matices de esta acción en la comunidad de creyentes:

Pero ahora la pregunta es la siguiente: *¿cómo puede ser reconocido y experimentado por los hombres este acontecimiento como acción de la gracia?* Porque en cuanto que es un poder que fuerza y transforma puede hacerse activo únicamente cuando puede ser entendido como orientado hacia el hombre, como alcanzándole, como aconteciendo en él, es decir, cuando la invitación a aceptarlo le coloca en una auténtica cuestión de decisión (2011: 353).

Estos matices activos presiden importantes referencias cruzadas que se dan en la correspondencia del Tarsiota. Y también abren la vía a nuevas investigaciones más amplias que las hasta ahora realizadas, si tenemos en cuenta que en muchos casos se produce una equivalencia

entre Jesús, el Mesías, el Señor, y también elementos de su propia persona, como la sangre, elementos que también aparecen expresados mediante el giro ἐν + dativo:

La muerte de Jesús es el instrumento de propiciación en su sangre (ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι), el medio de expiación eficaz por su sangre, por medio del cual Dios, para mostrarse como juez justo, ha posibilitado la πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων («pasar por alto los pecados cometidos anteriormente») (Rom 3, 25 s). El mismo pensamiento, apenas formulado, se encuentra en Rom 5, 9: δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ («somos justificados ahora por su sangre») (2011: 354).

En definitiva, Bultmann ofreció un prodigioso compendio que, rechazando el misticismo clásico y volviendo a buscar en el ambiente judío y helenístico interesantes compañeros de viaje, recoloca los términos ya conocidos en una categoría notablemente activa:

Hay que notar que la fórmula<sup>29</sup>, partiendo de aquí, recibe un sentido más amplio y expresa a menudo de una manera general el estar determinado por Cristo y suple al adjetivo «cristiano» que no existe todavía o al adverbio «cristianamente». Como la comunidad a la que el bautismo incorpora es la comunidad *escatológica*, la fórmula contiene, al mismo tiempo, un sentido *eclesiológico* y *escatológico* (2011: 369-370).

#### 1.9. A. WIKENHAUSER<sup>30</sup>

*Die Christusbystik des Apostels Paulus*, segunda edición publicada en 1956, es un estudio de la unión mística desde el punto de vista de un católico<sup>31</sup>. La mística es, obviamente, lo primero que interesa a Wikenhauser:

---

29 ἐν Χριστῷ.

30 Campbell (2012: 41-43).

31 Cito según la traducción inglesa de 1960.

All mysticism may be reduced to two fundamentals: the entry of man into the Divinity and the entry of the divinity into man. Either man rises to God, or God descends to man. These two kinds of mystical union with god may appear together, or one may appear without the other. The latter kind, the indwelling of the Divinity in man, is usually found in primitive religions; when it occurs in higher forms of religion, the emphasis is generally on drawing the divine Spirit into the human soul (1960: 19).

La definición de la mística ya es en sí un problema, de modo que cuando, como ahora, el estudio reposa sobre las ideas de “interior”, “entrar”, cualquier cosa con esta noción subyacente o en apariencia subyacente puede ser considerada mística y acaba por reinar cierta confusión:

It is not clear what exactly he means when he calls Rufus “elect in the Lord” (*Rom* 16, 13)... H. E. Weber would say that the texts which speak of service in Christ are not mystical in the narrower sense, though they shade off into a mystical meaning. The fact is that the phrase “in Christ” means that the work or the imprisonment is something which is withdrawn from the natural sphere; it does not belong to the merely natural plane, for the persons concerned are mystically united to Christ Triumphant and work for him, for his glory and for the advance of his work.... So there is no doubt that the texts which speak of service in Christ have a mystical meaning (1960: 28-29).

Este pasaje puede convertirse en un buen ejemplo de lo que supone no atender a criterios filológicos cuando se tratan temas de la Antigüedad: en concreto, parece esencial aquí tener en consideración el concepto de cambio semántico o incluso evolución semántica.

Wikenhauser rechazó implícitamente la idea de que la expresión ἐν Χριστῷ pudiera significar “cristiano” según ya hemos visto argumentó Büchsel<sup>32</sup>, e incorporó los textos de este tipo al grupo de la mística, tal como hizo con la metáfora “invertirse de Cristo” y con los pasajes referidos a las relaciones entre cristianos.

En cuanto al “genitivo místico”, de nuevo es la probabilidad lo que acaba el debate, probabilidad que será convertida en certeza: “We would not say *a priori* that this use of the genitive

32 Sobre *Rom* 16, 7: “It would be correct, but not adequate, to translate «who were Christians before me»: Paul’s meaning is that they were in a mystical vital union with Christ before him” (Wikenhauser 1960: 30).

must necessary convey a mystical meaning. But in the light which other texts shed on his doctrine of union with Christ, it is clear that this genitive is often used in a mystical sense” (1960: 40).

Respecto al importante doblete “Cristo en nosotros” / “nosotros en Cristo”, Wikenhauser (1960: 40) afirma que “(Paul) was familiar with the idea of the indwelling of Christ –as distinct from the indwelling of the Spirit”. Así se demostraría que el misticismo paulino es de la clase superior (“higher form religions”), con doble habitabilidad. Para eso hay que decir que Jesús es espiritual, pero ya hay un espíritu de Dios. El problema así creado se trata más adelante y Wikenhauser se esfuerza por asegurar que no son relevantes los paralelos entre el Mesías y el Espíritu que él mismo aporta y considera importantes (1960:82-83)<sup>33</sup>, cuando en realidad estos aspectos son buena parte del núcleo del sistema paulino de creencias: tanto el Mesías como el Espíritu justifican a los creyentes y habitan en ellos; los creyentes viven gracias a ellos. Pero esto no es suficiente: “it is clear, therefore, that Paul draws a sharp distinction between the Spirit and Christ (1960:88).

En cuanto a la recopilación de textos sometidos a análisis, una buena muestra del carácter del trabajo de Wikenhauser es la siguiente afirmación (1960: 28): “St Paul has the same idea in mind when he describes himself in *Ef.* 4, 1 as “prisoner in the Lord”. Pero, según él mismo, *Efesios* fue escrita unos treinta años después de la muerte del Tarsiota: “habrá que reconocer que los alrededores del año 90 son el período que tiene mayor probabilidad como tiempo en que se escribió la carta” (Wikenhauser-Schmid 1978: 743).

Y desde el punto de vista lingüístico, poco tratado en la obra, hay datos que apuntan a la necesidad de un estudio pormenorizado de ciertos extremos:

Nevertheless it is significant that Paul so often wrote “in Christ” in places where we would have expected to read “by Christ”. Evidently he wished to bring out the point that to some extent Christ was the abode of God’s gracious presence, the place where God willed and worked the salvation of men (1960: 25).

Según el autor la diferencia entre *διὰ* y *ἐν* ha de ser trascendente, así que busca el significado local de alguna manera y lo encuentra en la idea de que la divinidad se alberga en Jesús,

---

33 Tanto el Mesías como el espíritu justifican a los creyentes y habitan en ellos; los creyentes viven gracias a ellos.

luego estar en Jesús es una suerte de mística divina. Por otra parte, el hecho de considerar la mística como la unión del alma con la divinidad, sea por iniciativa de la primera o de la segunda, hace que la enteosis sea misticismo, y en ocasiones parece que ésa sería una buena solución al problema místico paulino.

Wikenhauser determinó que el misticismo se establecía mediante el bautismo con ayuda de la fe (1960: 129).

#### 1.10. F. NEUGEBAUER<sup>34</sup>

Tras los años que hemos visto sin aportaciones lingüísticas de interés, en un primer artículo sobre el tema, Neugebauer (1958) centró la atención en la inestable realidad de la investigación anterior a él:

Soweit ich sehe, werden die folgenden Sätze von vielen Forschern als Voraussetzungen einfach hingenommen und darum weder nachgeprüft noch bewiesen:

1. ἐν Χριστῷ ist eine Formel.
2. Das ἐν dieser Formel ist lokal bzw. räumlich zu verstehen.
3. Zwischen ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ und ἐν πνεύματι besteht dem Sinne nach kein Unterschied.
4. Der Christusname meint eine pneumatische Persönlichkeit.
5. Der Christusname bedeutet in dieser Formel den Leib Christi.

El tema era demasiado importante como para dejarlo aquí; se hacía necesario retomarlo y lo hizo en su *In Christus EN ΧΡΙΣΤΩΙ. Eine Untersuchung zum Paulinischen Glaubensverständnis*, publicado en 1961, con el que dio un importante giro a la investigación sobre el tema que nos ocupa al dedicar una parte del mismo a cuestiones lingüísticas, aspecto olvidado desde Büchsel. Tras unas páginas de revisión del problema y repaso de las aportaciones a su juicio más interesantes, Neugebauer trata la preposición ἐν en las siete cartas reconocidas como auténticas de Pablo de Tarso, otro dato a tener en cuenta.

Tras revisar, siguiendo a *BDF*, el problema de los semitismos en el *NT*, su método no dedicó

---

34 Campbell (2012: 43-44).

demasiado espacio a los usos clásicos de la preposición<sup>35</sup>, y simplemente apuntó que otros autores calificaban algunos ejemplos como casos de usos adverbiales y adjetivales del giro. De hecho, su conclusión era:

Wie dem auch immer sei, die Tatsache steht fest, daß das klassische Gebrauch die Möglichkeit kennt, Adverbien und Adjektive durch ἐν-Konstruktion zu ersetzen (doch wird von dieser Möglichkeit nicht allzu häufig Gebrauch gemacht) (1961: 36).

Tras lo cual Neugebauer se vuelve hacia el hebreo bíblico y sobre él da abundantes consideraciones respecto al uso de sustantivos con preposición en lugar de los inexistentes adverbios en este idioma. De la combinación de estructuras comparadas en griego y hebreo el autor deduce un punto crucial de su argumentación:

Im Sprachengebrauch eines semitisierenden Vulgärgriechisch könnte darum ein häufigeres Vorkommen solcher Konstruktionen zur Ersetzung adjektivischer und adverbialer Ausdrücke seinen Grund in jener Gemeinsamkeit haben (1961: 38).

A partir de este punto el autor constata algunos ejemplos de sintagmas precedidos de ἐν en abigarrada presencia con muy diversos significados. En definitiva, solo accede a contemplar como legítimos los valores local, temporal, modal. El instrumental, a partir de ἐν σάλπιγγι (1 Tes 4, 16), queda reconducido a temporal por metonimia, cuando la trompeta trabaja<sup>36</sup>, y lo mismo piensa de ἐν ῥάβδῳ (1 Cor 4, 21).

Además, propone (1961: 42) un uso que denomina “bestimmt von” (“determinado por”) para casos en que acepta el valor adjetival de algunos giros con ἐν.

De ninguna manera asume que ἐν Χριστῷ y sus paralelos puedan dar idea de un cuerpo

35 18 líneas en la página 36 en las que repasa muy por encima ἐν τάχει, ἐν μέρει, ἐν ἡσυχῇ, ἐν βάρει, οἱ ἐν φιλοσοφίᾳ λόγοι.

36 “In dieser Ausdrucksweise ist eine räumliche Grundvorstellung einfach ausgeschlossen. Dagegen erklärt eine zeitliche Grundvorstellung alles: σάλπιγξ ist hier hinsichtlich ihrer Wirkung betrachtet, also zeitlich verstanden; ihre Ausdehnung ist nicht «räumlich», sondern «zeitlich» degacht” (1961: 40).

místico. Por ejemplo, al tratar ἐν αὐτοῦ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Neugebauer 1961: 100) el autor compara ἐν σαρκί con σαρκινός además de acudir a metáforas paulinas que identifican al Mesías con la justicia, la santificación, la redención. Puesto que en *I Cor* 1, 18 Pablo ha identificado al Mesías con la sabiduría, Neugebauer puede concluir:

Es wäre zu paraphrasieren: Von Gott her seid ihr in Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung, oder noch besser: Von Gott her seid ihr weise, gerechtfertigt, geheiligt und erlöst, und das alles bedeutet “in Christo”. Hier zieht sich, wie wenig eine Übersetzung der Formel mit “christlich” den in ihr liegenden Gehalt auszuschöpfen vermag (1961: 100).

De hecho, su propuesta analítica reconduce el sistema de creencias del misticismo hacia la historia escatológica de la salvación, en la que encaja a Jesús de Nazaret, Pablo y los creyentes. Su propuesta, además, distingue entre los usos de ἐν Χριστῷ y ἐν κυρίῳ: el primero indica la realidad en la que viven los creyentes por ser cristianos (uso adjetival): la salvación se dio, se da y se dará; el segundo obliga como circunstancia a un comportamiento que depende de la nueva realidad adquirida por ser “cristianos”.

Lo más interesante de la aportación de Neugebauer es su interés por explicar un problema sin aducir nuevos problemas: el misterio de la forma ἐν Χριστῷ quedaría resuelto si consideramos una variante propia tanto del griego como del hebreo: la posibilidad de expresar circunstancias y cualidades mediante ἐν y *b<sup>e</sup>*. Como el Tarsiota conocía ambos usos, se sirvió de la idea al transmitir su sistema de creencias. Sin embargo, no se plantea el problema de cómo se pudo desarrollar la idea de “cuerpo místico” solo unos años más tarde. Por lo demás, sus análisis de la expresión griega son extremadamente breves para la importancia que adquiere este dato en la argumentación, como demuestra la falta de perspectiva respecto a Adán, Abrahán, Moisés, la mismísima divinidad, todos ellos personajes que aparecen precedidos de ἐν o sus paralelos.

Un detalle más, un simple ejemplo que abre nuevas puertas: al comentar la relación que para Pablo habría entre πίστις y ἐν Χριστῷ Neugebauer (1961: 172-173) califica como impresionante que Pablo escribiera generalmente δικαιωθῆναι ἐκ πίστεως pero también δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ. Argumenta que justicia y creencia son conceptos que se entienden con la idea de origen, “a partir de” (“aus”). Pero ἐν Χριστῷ en tal relación significa por el contrario que la justicia conoce su cumplimiento por medio del acontecimiento del Mesías (“ihre Bestimmung durch das Christumsreignis erfährt”). Parece que este razonamiento se basa en su idea de que la circunstancia de lugar o tiempo sirve para entender lo que serían los hechos sucedidos en ese lugar y tiempo.



Pero no deja de ser una metonimia que parece demasiado forzada. La posibilidad de un valor instrumental, incluso activo, como ya apuntó Dobschütz al aludir a la pasividad, resultan muy interesantes. No se puede obviar que Neugebauer habló de caracterización del trabajo del apóstol a favor de la iglesia como ἐν Χριστῷ.

#### 1.11. M. BOUTTIER

En 1962 este estudioso publicó *En Christ. Étude d'exégèse et de Théologie pauliniennes*, obra que recogía los estudios lingüísticos anteriores y, como veremos, los ampliaba. Muy marcado por las obras de Büchsel y Neugebauer, el propio autor reconocía las dificultades de la tarea tras atender a la dificultad que *BDF* apunta a propósito de que el valor instrumental de ἐν es semítico. Escribió Bouttier (1962: 27):

Il est donc impossible de dénier au ἐν toute valeur instrumentale; en fait, les interprétations oscillent entre ces deux pôles –local, instrumental-, et l'impossibilité de trancher le débat doit justement retenir notre attention. Si Paul a choisi avec prédilection cette préposition, n'était-ce parce qu'elle impliquait *ce double sens d'inclusion et de causalité* qui caractérise la nature de notre relation avec Jésus-Christ ?

El trabajo de Bouttier, que incorporaba sin discriminación textos auténticos con pseudoepigráficos, incorporó al análisis expresiones que, según hemos ido viendo, faltaban en una aproximación correcta al significado de ἐν Χριστῷ (διὰ Χριστοῦ, εἰς Χριστόν, σὺν Χριστῷ, ἐν πνεύματι), y retomó la idea del genitivo místico.

El método de análisis gramatical se iniciaba en esta obra con una doble advertencia:

Ne pas se laisser aveugler par le prestige de la formule... Nous avons constaté que la conception de *in Christo* reflétait assez exactement l'attitude fondamentale adoptée vis-à-vis du paulinisme en général. Le fait est significatif et nous ne prétendons pas échapper à la règle.

Il nous faudra, tout autant, précisément devant une telle richesse de sens, demeurer scrupuleusement attentif au texte apostolique. Trop souvent, exégètes ou traducteurs ont cédé à cette

autre tentation qui a été de *choisir, d'éliminer les ouvertures possibles*, pour n'en garder qu'une seule, jugée la plus exacte. Prenons dès maintenant la résolution de ne jamais trahir, en la diversifiant, une expression à laquelle l'apôtre s'est aussi visiblement attaché: *in Christo* doit conserver son unité. (1962 : 29).

Está claro que este presupuesto tan poco lingüístico, máxime tras ocho siglos de literatura griega con su correspondiente evolución y acumulación de significados para la época de Pablo, no es válido. Pero los datos aportados al estudiar las variantes ya mencionadas ayudan al análisis moderno.

Igualmente anquilosado es el enfoque sobre la pareja “nosotros en Cristo - Cristo en nosotros”, que él consideró “fameux balancement des deux tounures associées” (Bouttier 1962: 80). La verdad es que, no siendo capaz de encontrar una buena manera de superar la dificultad que él mismo se impuso al no aceptar la variación lingüística, el razonamiento no podía ser otra cosa que teológico:

Si les deux expressions pauliniennes nous apparaissent maintenant aussi nécessaires l'une à l'autre, ce n'est pas l'effet d'un lien logique. Elles ne s'emboîtent pas systématiquement l'une dans l'autre et l'apôtre ne s'est pas soucié de les rapprocher. Leur rencontre tient à la seule grâce de Dieu, à la seule fidélité du Christ. Ici, de nouveau, les événements de l'histoire et l'effusion de l'Esprit, la vérité et la vie, l'objectif et le subjectif, l'éternel et le quotidien, le divin et l'humain se rejoignent et s'unissent, mais comme par un incessant miracle, à travers le combat quotidien de saint Paul. Il faudra un jour l'épuration johannique pour saisir dans leur rigueur et conjoindre l'une à l'autre dans un mouvement dialectique ces deux faces de la réalité du même salut, *nous en Christ, Christ en nous* (1962: 85).

Para terminar, un último tema que ilustra el método conciliador de Bouttier. A la hora de examinar lo que Deissmann (1912: 140-141) denominó “genitivo místico”, una conjunción de los clásicos objetivo y subjetivo<sup>37</sup>, tras recurrir a la bibliografía pertinente, Bouttier (1962: 79) concluye: “Et les uns de tout fonder sur l'œuvre du Christ, et les autres de rappeler l'union

---

37 BDF (90) solo aluden vagamente a la cuestión; Zerwick (2002: 34-36) lo acepta y describe como “genitivo general”; Wallace (1995: 119-121), lo denomina “plenary genitive”.

mystique. Pourquoi ces exclusives? Nous rencontrons à nouveau les tergiversations qui jalonnent l'étude de *in Christo* et nous discernons la même erreur à l'origine : l'opposition entre un Christ de la foi et un Jésus de l'histoire, le même découpage opéré dans l'unique dessein de Dieu en son Fils".

#### 1.12. J. W. ANDREWS

El trabajo de Andrews, *The Use of EN with the Passive Voice to Denote Personal Agency*, escrito en 1963 pero no publicado<sup>38</sup>, es una interesante aportación a nuestro estudio. Su objetivo fue reinterpretar el papel del Espíritu como agente del bautismo, tema que trató analizando el valor de *ἐν* para indicar agente personal con voz pasiva en los *Setenta* y el *NT*, lo cual ya es un avance respecto a cuanto hasta ahora hemos resumido, pues es cierto que en varias ocasiones hemos visto cómo los datos apuntan a un valor de instrumento o incluso actor en el caso de Jesús el resucitado en la historia escatológica del sistema de creencias paulino. Y el caso es que este breve trabajo, centrado en todo el *NT*, aporta ejemplos tanto del *AT* como del *NT* y, por tanto, de la correspondencia auténtica paulina. De *AT* cita (Andrews 1963: 27-33), entre otros, como ejemplos: *ἐν χειρί* (*I Re* 25, 15 *LXX*); *ἐν σοί* y *ἐν θεῷ μου* (*Sal* 17, 29 *LXX*); *ἐν κυρίῳ θεῷ*, *ἐν τόξῳ*, *ἐν ῥομφαίᾳ*, *ἐν ἵππεῦσιν* (*Os* 1, 7 *LXX*), *ἐν πνεύματι μου* (*Za* 1, 6; 4, 6; 7, 12 *LXX*). Como puede apreciarse, la discusión también se extiende a objetos como el arco y la espada. El autor considera todos ellos ejemplos de pasiva cuyo agente viene explicitado mediante *ἐν* + dativo.

Del *NT* el autor (Andrews 1963: 33-55) cita casos chocantes que deshacen la posibilidad del mero locativo: *καὶ ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ* (*Lc* 4, 1); de la correspondencia auténtica de Pablo aporta *ἢ οὐκ οἶδατε ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν; καὶ εἰ ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσμος, ἀνάξιοι ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων;* (*I Cor* 6, 2) y *καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν* (*I Cor* 12, 13).

A partir de aquí habría que deducir por qué razón este uso pudo ser adoptado en el *NT* y Pablo especialmente, trazar la línea cronológica clara entre estos puntos y desarrollar una hipótesis alternativa a lo que tradicionalmente se entiende como sistema de creencias de Pablo. Porque la importancia de este breve trabajo radica en que, una vez apuntada la agentividad para objetos y personas, tanto en el *AT* como en el *NT*, cabe la posibilidad de estudiar su relación con las personas

38 Agradezco a la Biblioteca de la Universidad Complutense el esfuerzo por conseguir la obra mediante préstamo interbibliotecario.

implicadas en la historia escatológica y apocalíptica, su aplicación a conceptos religiosos propios del cristianismo como la justicia o la creencia, el bien, el mal, etc. Con todo, habría que deducir la importancia de este paso gramatical en los pasajes de ἐν Χριστῷ referidos al cuerpo místico. Pero estas posibilidades no fueron la finalidad del estudio de Andrews.

### 1.13. W. D. DAVIES<sup>39</sup>

Publicado originalmente en 1948 y con una cuarta edición<sup>40</sup> en 1998, *Paul and Rabbinic Judaism* de Davies se ha convertido en una pieza imprescindible de los estudios sobre Pablo de Tarso. El propio título ya da cuenta de la trascendencia de esta obra, que recolocó al Tarsiota en el mundo judío de una manera que era necesaria tras los descubrimientos y avances que se produjeron hasta la fecha de su publicación en la arqueología, filología y literaturas judías.

Los principales logros de Davies son el haber podido superar la dicotomía fariseísmo-apocalíptica y, por tanto, considerar más aspectos judíos de Pablo. De hecho, apuntó la idea de que hay rasgos místicos en el judaísmo e incluso en el fariseísmo. E igualmente interesante es la discusión sobre las religiones mistéricas, el judaísmo y su influencia sobre Pablo (Davies 1998: 89-98), en la que deslinda estos extremos<sup>41</sup>. Pero sus avances en el ámbito de la religión judía no han corrido paralelamente a una revisión en las últimas ediciones de los hallazgos filológicos sobre el sintagma ἐν Χριστῷ. Con todo, algunas ideas de Davis merecen ser reconsideradas. Por ejemplo, su hipótesis de un cuerpo solidario, idea que afianza en una supuesta perspectiva judía sobre Adán. Al hablar sobre este escribe Davies (1998: 53):

As we have seen, Rabbinic speculation about the creation of the physical body of Adam was very varied and often even grotesque. But it seems that two dominant interests were served by it, the need for emphasizing the unity of all mankind and the duty of love; while, of course, much of the haggadic material on Adam is playful fantasy and not serious theology. First, then, the fact that all men are derived from one ancestor Adam means that in him all men are one. There is a real unity of

<sup>39</sup> Sanders (1977: 7-12 ); Campbell (2012: 49-51).

<sup>40</sup> Es la edición por la que citaré.

<sup>41</sup> Otro punto de vista diferente y muy interesante lo aportan Martínez Maza y Alvar (2007: 535): “Seguramente, la diferencia mayor (entre religiones mistéricas y cristianismo) no se da en los albores del culto cristiano, si lo consideramos bajo esa categoría hasta que se convierte en religión del Estado”. Puesta al día sobre el problema general de misterios y cristianismo en Alvar (2001: 287-313).

all men in him; all belong to each other and each belongs to all. Thus in *M. Sanhedrin* 4, 5 we read: “Therefore but a single man was created in the world to teach that if any man has caused a single soul to perish from Israel, Scripture imputes it to him as though he had caused a whole world to perish, and if any man saves alive a single soul from Israel, Scripture imputes it to him as though he had saved alive a whole world”. It was in order to emphasize that in Adam all people were one that such strange stories were circulated as to the formation of Adam’s body.

Al escribir “all men are derived from one ancestor Adam means that in him all men are one” se adivina el mismo problema que encontramos en las cartas de Pablo: “in him” como locativo. De hecho, el uso que el propio Davies hace de la idea parece teñir el análisis. Pero el caso es que en la discusión sobre este pasaje y otros no hay ninguna referencia explícita a la existencia de un solo cuerpo, sino a que Adán es el primero de todos. Y el hecho de distinguir entre las partes del cuerpo y los puntos cardinales, entre su bisexualidad y los sexos, entre las letras de su nombre y la humanidad al completo, no designan de ninguna manera un solo cuerpo. Más bien parece que la idea a entender en “in him” en el párrafo anterior depende más de la acción, de lo realizado por él, que de él, con lo cual volvemos a encontrar el problema del instrumental o el agente tras una expresión locativa, en este caso a los ojos de un investigador. En resumen, que de Adán provenga todo no quiere decir que en él esté todo: Adán se entiende como origen, no como contenedor.

Un problema parecido suscita la siguiente afirmación (Davies 1981: 87): “it agrees with this (the idea of a new humanity) that there are passages where «to be in Christ» is clearly «to be in the Church»”, y cita καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἓν ἐστὶν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἓν ἐστὶν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός (*1 Cor* 12, 12). La verdad es que *1 Cor* tiene un tono mucho más particular que lo habitualmente aceptado y que bien puede interpretarse este versículo como una admonición de unidad interna, no de idea de iglesia universal, concepto expreso solo en las cartas postpaulinas<sup>42</sup>.

Y respecto al compendio de textos del Tarsiota referidos a la fórmula ἐν Χριστῷ como demostración de “an identity of experience with Christ” (Davies 1981: 88) y de que esta es el fundamento de la unión corporativa y el misticismo, a estas alturas del repaso de opiniones sobre el tema ha de quedar claro que hay más de una forma de traducir ἐν Χριστῷ: modal, causal, adjetiva,

42 Sin ir más lejos, la sola idea de única iglesia universal contradice la imagen del olivo y el injerto (*Rom* 6, 5-6; 11, 16-24) que tanta importancia tiene para aseverar la inclusión de los paganos en el verdadero pueblo de Yahvé. Trataré esta imagen en la tercera parte del trabajo.

adverbial, agente. Se hace necesario, por tanto, superar este “determinismo” interpretativo.

Asimismo necesita revisión todo el capítulo octavo de la obra, “The Lord, the Spirit”, a la luz de lo afirmado por Andrews sobre el papel del espíritu como agente en el bautismo.

#### 1.14. E. P. SANDERS<sup>43</sup>

Siguiendo la línea trazada por Davies respecto al judaísmo, aunque enfocada de otra manera más concreta y actualizada, E. P. Sanders publicó en 1977 *Paul and Palestinian Judaism*. Obra importante por la relación que sin duda Pablo de Tarso mantuvo con la Palestina de la época, su propia adscripción al fariseísmo y su acendrado celo<sup>44</sup>, muy propio del judaísmo palestino y poco presente en la diáspora, Sanders ofrece un gran panorama del judaísmo de la época a partir de la obra desarrollada por Davies y de la enorme contribución que han hecho la arqueología y el análisis en general de las fuentes a partir de los numerosos e importantes descubrimientos realizados desde la Segunda Guerra Mundial, sobre todo los manuscritos de Qumrán. Tras una intensa y extensa primera parte dedicada a desglosar los tres grandes bloques del judaísmo palestino (literatura tanaítica, rollos del Mar Muerto y literatura apócrifa), Sanders se centra en su explicación del sistema de creencias de Pablo ajustándose exclusivamente a la correspondencia considerada auténtica (Sanders 1977: 431-432).

Dado que el autor no dedicó un capítulo lingüístico al sintagma ἐν Χριστῷ, sino que se guió al parecer por la obra de Bouttier (1962), solo encontraremos algunas ideas de Deissmann y Schweitzer principalmente.

Una de las ideas más importantes de Sanders fue la siguiente: “Paul considered his message to be what God had done in Christ” (Sanders 1977: 444). Pero tras lo ya comentado parece chocante que Sanders redactara así porque, verdaderamente, escribir “in Christ” es una forma literal de traducción que poco o nada aporta a la discusión sobre el tema.

Por otra parte, si se une esta afirmación a la perspectiva general que sobre el pensamiento de Pablo desarrolló Sanders, uno se encuentra con nuevos problemas. De hecho, la dificultad del

---

43 Davies (1989: XLIV-XLVIII), Campbell (2012, 51-53).

44 *Flp* 3, 5 y *Gal* 1, 13-14 respectivamente.

pasaje está asociada a la historia escatológica (no apocalíptica<sup>45</sup>), lo cual supone que lo hecho “en Jesús” se reproduce en los creyentes en la nueva fe: “the main theme of Paul’s gospel was the saving action of God in Jesus Christ and how his hearers could participate in that action” (Sanders 1977: 447). La realidad del pasado, el momento de la muerte de Jesús, trasladada al presente, el momento de vida real de los creyentes. De ahí que se necesite postular una transferencia entre lo hecho en Jesús y lo que ocurrirá entre este y los creyentes. Esa forma de transferencia es en realidad la mística tradicional denominada mediante otro término: participación.

Esta participación queda incluida en la historia escatológica de la salvación según el punto de vista de Schweitzer, a quien Sanders (1977: 334-342) sigue a menudo. Ahora bien, dicha participación, a ojos de Sanders, se apoya en un texto entre otros que resulta del máximo interés: ὅς (Χριστός) μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα (*Flp* 3, 21). Dada la perspectiva escatológica empleada sería de agradecer que explicara por qué el Tarsiota empleó un futuro (μετασχηματίζει) cuando precisamente se habla del cuerpo de los creyentes y empleó un verbo (“transformar”) con la idea final de semejanza, no de identidad presente (σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ). Es más, hay una evidente distinción entre el cuerpo de humillación y el cuerpo de gloria, y es también obvio que no son lo mismo a la luz de este pasaje. Si realmente Pablo habló de que el cuerpo carnal se convertirá en espiritual lo mismo que el del Mesías tras la resurrección y elevación, no hay aquí ningún problema porque no hace falta postular un cuerpo místico aunque sea denominado participación: los hechos del final de los tiempos “sucederán”, cosa distinta a “suceden”.

El problema es que Sanders quizá olvidó que Pablo postula en *Flp*, lo acabamos de comentar, una futura homogeneización (no participación ni identificación) entre los creyentes y Jesús el Cristo y que esta idea de participación implicaría un hecho en el presente que no está tan respaldado por el sintagma ἐν Χριστῷ como podría parecer. La verdad es que “participación” sustituye a “cuerpo místico”. Parece que así se evita mencionar el término, difícil de precisar, como ya hemos visto.

De hecho, basándose también en lo que Deissmann y otros denominaron genitivo místico (Sanders 1977: 461), “participation” etiquetaba la idea de que lo sucedido con el Mesías será lo

---

45 “Since the conventions of apocalypticism had so little influence on him, the hypothesis might be put forward that before his conversion and call Paul was not especially apocalyptically oriented. This is one more reason for not supposing that Paul began with a set apocalyptic view and fitted Christ into it” (Sanders 1977: 543).

sucedido con el creyente en vida de este. El razonamiento es complejo y está basado en un texto clave para Sanders:

It is obvious that the terminology of being Christ's, of being his servants and of belonging to him, is less 'participationist' than the language of being members of his body and the like. That Christ is Lord and that Christians should serve and obey him is obviously a prime tenet of Paul's message. What the generic relation is between this way of putting the relationship and the ones that are more participationist cannot, in all probability, be decided. What is important to note is that Paul did not consider *belonging* to Christ to be different from being *in* him. Thus, for example, *Rom* 8, 9: 'But you are not in the flesh, you are in the Spirit, if the Spirit of God really dwells in you. Anyone who does not have the Spirit of Christ does not belong to him'. Verse 10 continues: 'But if Christ is in you, then although the body is dead on account of sin, the Spirit is life on account of righteousness'. The difficulties of translation of v. 10 need not be unravelled here. The point is that Paul passes from saying 'you are *in* the Spirit', to the qualification 'if the Spirit of God dwells *in* you', to mentioning 'the Spirit of Christ' as being *in* one, to a statement of *belonging to* Christ, and then back to Christ's being *in* the Christian. To belong to Christ is not different from being 'in' him. I would take the argument to be that having the Spirit of Christ makes one Christ's, which will lead to life at his coming. But in any case we see the close connection between belonging, indwelling and being indwelt (Sanders 1977: 462).

Pero es posible, debido a la dificultad que el propio pasaje de *Rom* presenta, que sea necesario un nuevo análisis del mismo. Parece válido comparar como doblete retórico las siguientes parejas:

you are not in the flesh / the body is dead on account of sin

you are in the Spirit / the Spirit is life on account of righteousness

y considerar que las expresiones 'you are' significan "vivir" en un sentido metafórico que permite al menos considerar la expresión 'in the flesh' e "in the Spirit" como expresiones adverbiales tal como había analizado Neugebauer (1961: 38) y hemos citado al comentar el trabajo de este autor. De tal manera que ya no se trataría del Espíritu como lugar de habitación sino de "al modo espiritual", sin posibilidad locativa. Y podemos incluso volver a Andrews (1963: 4) cuando se plantea que el Espíritu tiene un valor activo que podría ser manifestado mediante la preposición



ἐν. Esto supondría la desaparición de la idea de transferencia entre lo sucedido con el Mesías y los creyentes mediante la participación de estos en su cuerpo.

Estos análisis, sin duda, a Pablo de Tarso le podrían parecer fuera de lugar; pero dada la escasez de fuentes al respecto y lo difícil que resulta reconocer las claves que constituyeron la lógica interna del pensamiento del Tarsiota, a la vista de los estudios filológicos que venimos comentando se hace imprescindible volver a pensar en estos detalles.

En este sentido, Sanders también desatendió un concepto que se da en varias ocasiones en Pablo: el posible fracaso de su evangelio. Al dirigir la mirada sobre los pasajes que indican la preocupación de Pablo por la constancia y aplicación de los nuevos creyentes a su obra, cuando llegue el momento de rendir cuentas en el juicio final (Sanders 1977: 448-449), surge en el lector la duda de si Sanders tiene claro eso mismo: que Pablo albergaba la posibilidad de fracaso. Si fuera así, si el fracaso existiera porque algunos creyentes lo provocaran y lo desencadenado por Dios “en Cristo” volviera a fallar, habría que presentar al lector la razón de cómo es posible que una persona que ya ha recibido la transferencia del hecho milagroso, que ya ha participado en él, lo haya recibido en vano: οὕτως ἀνόητοι ἐστε, ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε; τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ; εἰ γὰρ καὶ εἰκῇ (*Gal* 3, 3-4). Es decir, cabe la posibilidad de que alguien considerado creyente acabe por ser en realidad un fraude y ya no participe en el cuerpo. No hay explicación sobre eso en Pablo.

#### 1.15. J. GNILKA

En 1996 J. Gnilka publicó *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*<sup>46</sup>. La obra presenta la novedad de basarse en las aportaciones de Deissmann y Neugebauer y ofrece una nueva interpretación de los pasajes considerados locativos. Hablando de estos autores dice Gnilka (2009: 248-249):

Ambas posiciones tienen un punto en común. Las dos insertan al individuo y a la comunidad en un campo de acción extenso. Pero divergen a la hora de enjuiciar el modo de esa inserción. La primera opinión la concibe dentro de unos parámetros espaciales-metafísicos; la segunda habla de inserción histórico-modal... Dado el frecuente uso de las expresiones «en Cristo»

46 Cito por la edición española, *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo*, reimprimida en 2009.

y «en el Señor», así como la pluralidad de sus matices, sería aconsejable interrogar a cada una de ellas acerca de su significado. Sin embargo, todas ellas apuntan en una dirección concreta. De seguro que todas ellas tienen que ver con el Cristo y *Kyrios* ensalzado... Algunos pasajes importantes dejan muy claro que «en Cristo - en el Señor» tiene significado espacial... Es el espacio marcado por el Cristo y el *Kyrios* ensalzado, en el que él obra, en el que está presente el amor de Dios comunicado por él. Porque el Cristo ensalzado pasó por la muerte y resurrección, por eso la mayoría de los cristianos están marcados por esos eventos salvíficos. Con todo, en el primer plano de la expresión «en Cristo» se encuentra la idea espacial de estar insertado en su campo de acción. En él comienza a prepararse la consumación escatológica. Hasta los muertos están en Cristo. En último término solo es posible captar el significado de este concepto si se identifica con la Iglesia este espacio donde obra el *Kyrios* ensalzado.

Añade Gnllka que, cuando el texto pide una traducción agentiva o instrumental, el apóstol “estaba interesado en señalar que la actuación de Cristo se hace eficaz en un determinado espacio del mundo, concretamente en aquel en el que son recibidos los cristianos” (2007: 249). También acepta el genitivo místico (2007: 250). Como veremos un poco más tarde, la idea de “espacio de acción” recoge lo ya comentado por Sanders y complica más la explicación.

#### 1.16. J. D. G. DUNN<sup>47</sup>

En su ambiciosa síntesis titulada *The Theology of Paul the Apostle*, de 1998, Dunn dedicó algunas páginas a la revisión del sintagma ἐν Χριστῷ, su significado e interpretación. Dada la importancia que reviste este autor en los estudios posteriores sobre Pablo de Tarso, comentaremos un poco más extensamente su trabajo. Y, antes de hacerlo, hay que destacar que Dunn se sirve de todo el material que canónicamente se adscribe al apóstol (Dunn 1998: 13, n. 39).

Su revisión del sintagma ἐν Χριστῷ y los paralelos σὺν Χριστῷ, διὰ Χριστοῦ, Χριστοῦ no es propia, sino que reposa sobre los estudios ya comentados de Deissmann, Bousset y Neugebauer principalmente. La discusión se abre con un reconocimiento de la dificultad de utilizar el término misticismo, que cierra así:

---

47 Campbell (2012: 54-55).

In my use of the term “mysticism” I do not wish to trade upon the subsequently more familiar meaning (union with god), or to leave behind the primary *relational* character of Paul’s understanding of salvation. “Mysticism” here is simply an attempt to find a word which evokes (rather than clearly indicating) the distinctive character of Paul “in Christ”, “with Christ”, “Christ in me”, etc. phrase. Rather than prejudge the issue we should let Paul’s own use of “in Christ” and its related motifs fill the term with their meaning (Dunn 1998: 395, n. 27).

Lo cual, desde luego, el autor no hará en las páginas siguientes, pues intentará delimitar exactamente ese “misticismo” que no define.

Para el autor, “in Christ” es “another distinctively Pauline feature” (Dunn 1998: 401), “here if anywhere, one would have thought, we have immediately access to a characteristic and distinctive trait within Paul’s theology” (1998: 397). Mediante el sintagma Pablo quiso expresar tres conceptos (Dunn 1998: 397-398):

a) El uso más objetivo referido particularmente al acto de redención que ha ocurrido “en Cristo” o depende de lo que Cristo está todavía por hacer.

b) Un uso más subjetivo donde Pablo habla generalmente de los creyentes como “estando en Cristo” o “en el Señor”, y que sirve, mediante la expresión “en el Señor”, para enviar saludos a personas concretas.

c) Tanto “en Cristo” como “en el Señor” aparecen cuando Pablo tiene a la vista su propia actividad o exhorta a sus lectores a adoptar una actitud concreta.

Dunn considera, con Neugebauer, que el uso de “en el Señor” transmite más autoridad. En su opinión, Pablo se sintió capturado en Cristo, es decir, de alguna manera experimentó a Cristo como contexto de su vida y actividad, y lo mismo le ocurriría a la Iglesia, opinión que responde muy bien al concepto que tenía Deissmann, como hemos visto ya (Dunn 1998: 400). Y sigue el autor:

In addition, we need to recall also the complementary usage... where Paul speaks of Christ as indwelling the believer, and where a similar sense of a living inner resource is implied. A particular poignant example is *Gal* 2, 19-20: “I have been crucified with Christ; and it is no longer I that live, but Christ lives in me” (Dunn 1998: 400).

Y en nota cita cómo Conzelmann habla de “linguistic milieu of «enthusiasm»”.

A continuación Dunn (1998: 401-404) estudia las frases adyacentes a ἐν Χριστῷ. Es de destacar que considere la expresión “en Cristo” como capaz de transmitir la gracia que disfrutaban los creyentes, la experiencia y la labor de los mismos y la participación (“sharing”) en la vida y muerte de Cristo. Aunque, respecto a “con Cristo”, olvida que hay pistas de un significado próximo a “igual”, y que “con”, σύν, bien puede significar simplemente compañía, adscripción, igualdad, lo cual obliga a tener suma cautela al hablar de compartir como tomar literalmente una parte y no fijarse en “coexperimentar”, experimentar lo mismo en diferido. De hecho, dice Dunn (1998: 404): “The tremendous sense of “togetherness” implicit in Paul’s language. This again can hardly be reduced to a merely literary motif, a feature of Pauline style. Here the more mystical dimension comes to focus...”. Por supuesto, siempre que sepamos que “místico” no tiene definición clara.

Al hablar del cuerpo de Cristo traza la línea locativa que ya hemos visto en parte de los estudios sobre el tema. Pero, si atendemos a las equivalencias apuntadas por Bang entre ἐν + dativo y διὰ + genitivo, esa línea flaquea cuando Dunn considera el sintagma διὰ Χριστοῦ: “the saving or commissioning or final action of God as happening or coming to effect «through Christ»” (Dunn 1998: 406). Y allí mismo explicita una idea contraria a la ambiental que se ha señalado un momento antes: “His conception of Christ was of an open channel between God and his people, a living intermediary through whom God acted and through whom his people could approach him”. La verdad es que esta caracterización como “canal” encaja perfectamente con la idea de participación, pero también podría contradecir la misma si se atiende no al contacto sino a la intermediación, al estilo de preposiciones o locuciones prepositivas como “por medio de”, “a través de”, o “durch” alemán, “through” inglés, “gennem” danés, términos empleados en los estudios que hemos repasado hasta el momento. Parece aconsejable, por tanto, poner en cuarentena la teoría “mística” en ciertos aspectos.

En lo que se refiere a la forma Χριστοῦ, Dunn (1998: 407) cree que en la mayor parte de los casos el genitivo es más que una etiqueta. De hecho, considera que “estar en Cristo” también significa ser parte de Cristo, “pertenecer a Cristo”. Pero el razonamiento siguiente es complicado o incluso inverosímil:

In *Gal* 3, 29, “you are of Christ” clearly picks up the preceding clause (3, 28) “you all are one in Christ”); to be “in Christ” means also to be part of Christ, to belong to Christ. The larger context, we may recall, is of Gentile believers being able to claim descent from Abraham (3, 29) by being incorporated in Christ (3, 27), the singular seed of Abraham (3, 16). And in *Gal* 5, 24, “those who belong to Christ Jesus” are defined as those who “have crucified the flesh”. That is to say, and it could hardly be otherwise in Paul’s scheme of things, they identify themselves with the cross of Christ (2, 19); for it is only through Christ’s cross that the crucifixion of and to the world can be effected (6, 14).

La concatenación no resulta fiable si tenemos en cuenta que el último pasaje citado es ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι’ οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται καὶ γὰρ κόσμος. Tradicionalmente se entiende que δι’ οὗ se refiere a la cruz, neutro singular, pero el antecedente puede ser sin problema Cristo, masculino singular, que precede inmediatamente la proposición de relativo y es más fácil de entender que referido al neutro cinco palabras anterior. De hecho, esta traducción encaja con otra aportada previamente por el propio Dunn, que los actos de la divinidad se realizan por medio de su hijo. Entonces el genitivo Χριστοῦ indicaría más la adscripción al grupo que la pertenencia al propio Cristo. Eso indican otros pasajes, tal como Dunn mismo acepta:

(*1 Cor* 1, 12) “I am of Christ” stands in parallel to alternative slogans “I am of Paul”, “I am of Apollos”, and “I am of Cephas”. The identification implied here is like that of an emotive bond with a contemporary leader, not simply the evocation of a past hero. The bond is of master and slave or political leader and devoted partisan”.

Los problemas no dejan de aparecer cuando Dunn se centra en el concepto “the Corporate Christ” (Dunn 1998: 408-412)<sup>48</sup>:

We have already indicated the dimensions of the issue. The portrayal of a Jesus Messiah who functions severally as another Adam, firstborn from the dead and elder brother of the family of

<sup>48</sup> Revisión de la historia de este concepto en Schoberg (2013: 208-213) con comentario sobre las diversas dificultades que se derivan de cada enfoque.

the resurrected, as divine Wisdom and life-giving Spirit, but also as co-regent with God and soon coming Lord, is bound to be confusing. Now we have also a Christ who is conceived as a “location” into which the convert is “inserted” and within which believers find themselves, or alternatively as a personal presence within believers; as God’s saving action with which believers can be identified, or as the medium through whom God pours out his grace and through whom believers approach God; as a body of which believers are members, or as a leader with whom and with whose cause believers have identified; or yet again as a powerful presence equivalent to the spirit of God. How did Paul visualize this Jesus? Evidently our contemporary concepts of personality are quite inadequate to cope with such a range of imagery and form. How can we speak of Christ as a body consisting of human beings, or subsequently as “head” of the cosmos (*Col* 1, 18) or think of him as somehow “inside” other individuals, and still envisage him as a person in recognizable human form who will return on clouds? To pursue such questions as though we could achieve a single answer, however, would be a false hope. It must in fact be seriously doubted whether Paul himself actually had a single conception of the risen Christ...

Better to let the richness of the vision, its poetry and harmonies, capture heart and spirit, even if conceptual clarity remains elusive (Dunn 1998: 409-410).

Y se deriva una dificultad más del hecho de que, en lugar de exponer claramente en el cuerpo de texto qué opina Dunn respecto al concepto “corporate Christ”, hemos de leer en nota (1998: 409: n. 89): “The concept of “corporate personality” should no longer be called upon, since it is another twentieth-century amalgam of disparate ideas from the period”.

Su defensa de la participación en Cristo queda ilustrada con *Rom* 6, 12-14<sup>49</sup>:

So you must reckon yourselves dead indeed to sin and alive to God in Christ Jesus. Therefore do not let sin rule in your mortal body to obey its desires, and do not give sin control of what you are or do as weapons of unrighteousness. But give God decisive control of yourselves as being alive from the dead and of what you are and do as weapons of righteousness. For sin shall exercise lordship over you.

Obsérvese cómo el papel de “in Christ Jesus” es perfectamente recogido por su antónimo

---

49 Ofrezco la traducción de Dunn (1998: 411) para poder razonar con la premisa que él mismo utiliza.

“sin” y cómo en todos los casos las proposiciones otorgan un papel activo a este pecado, incluso en la metáfora guerrera. La última frase del texto de *Rom* deja claro que el pecado es tan señor como el señor, y el valor activo del pecado podría estar implícito en la expresión “in Christ Jesus” de este mismo texto. Todo queda, por tanto, otra vez confuso, tal como Dunn aceptaba.

#### 1.17. OTRAS PROPUESTAS<sup>50</sup>

De la infinidad de trabajos que tratan o mencionan parcialmente el tema de este estudio, citaré algunos casos particulares de forma breve.

R. B. Gaffin (1978) considera que la unión con Cristo, cuya puerta es el bautismo, es una forma de salvación manifestada en vida del creyente por medio de lo experimentado por Jesús de Nazaret. Para el autor habría una unión real con Cristo que se manifestaría de forma experimental.

M. S. Horton (2007) se centra en la idea de la alianza del Sinaí actualizada mediante todo lo sufrido por el Nazareno como símbolo del pasado, el presente y el futuro. No sería posible este valor sin una unión real entre los creyentes y su Señor.

M. J. Gorman (2009) había creado el término “cruciformity” para plasmar la idea de identificación y participación en la muerte de Jesús: “Cruciformity: conformity to the crucified Christ” (2009: 4). En la obra que comentamos apuntó nuevas perspectivas sobre la teosis, un elemento que él resumió afirmando lo que tan resueltamente afirmó Schweitzer, que no había misticismo con Dios. Gorman, en cambio piensa que la unión con Cristo es unión con la divinidad por el hecho de la Trinidad, unión que se manifiesta en ser como Dios.

#### 1.18. D. TIMMS<sup>51</sup>

La tesis doctoral, todavía sin publicar<sup>52</sup>, *The Pauline use of en Christo: Re-examining meaning and origins - a linguistic analysis*, de Timms, leída en 2000, es la aportación sin duda más importante llevada a cabo hasta la fecha sobre el tema que nos ocupa. Su enfoque lingüístico y la

---

50 Campbell (1012: 53-57).

51 Campbell (2012: 349, n. 60).

52 Quiero agradecer expresamente la gentileza del profesor Timms, que amablemente me envió su tesis doctoral para poder incorporarla a última hora a este trabajo.

actualización de ciertos aspectos de la investigación previa consiguen mucho más que lo hasta ahora conocido. La puesta en escena es ya un avance de conclusiones, pues insiste, a modo de presupuesto lingüístico, en la sutil diferencia que conllevan los sintagmas “in house”, “in a house”, “in the house”. A propósito del primero apunta que “hacer algo en casa” no es solo un lugar, también puede apuntar una manera de hacer las cosas y un tipo de actor. Con estos ejemplos indica que, para estudiar el sintagma ἐν Χριστῷ, es necesario atender a sus constituyentes y a los contextos en que aparece (Timms 2000: 23-25). Y, en efecto, estudia más adelante la preposición ἐν pero, lamentablemente, no repasa el caso dativo para entender bien el sintagma. El material estudiado es principalmente lo que consideramos cartas auténticas, aunque se sirve del material restante (que él denomina “disputed letters”) cuando este aporta elementos de juicio, si bien retoma estas cartas al repasar las conclusiones del estudio principal<sup>53</sup>.

Al tratar la preposición, Timms (2000: 104-110) cita un solo ejemplo: ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ (2 Cor 5, 17). Sirviéndose de varias traducciones al inglés y de un breve comentario retórico que relaciona ἐν Χριστῷ del versículo 19 con διὰ Χριστοῦ del 18, afirma como más lógico el carácter instrumental del sintagma<sup>54</sup>. Lamentablemente, ahí queda su estudio de la preposición ἐν. Sin embargo, un valor importante del trabajo de Timms, reflejado en este ejemplo, es el de servirse de la retórica para dilucidar el significado de las oposiciones y paralelos.

Pasa a considerar a continuación Χριστός y, tras una breve reseña de posibilidades, Timms afirma (2000: 115): “I have preferred to speak of ἐν Χριστῷ in terms of instrumentality over and above temporal or locative options. This is based purely on the lexical analysis of the phrase itself”. La verdad es que, más que análisis léxico, Timms se basa en un acertado comentario de texto, de contexto podríamos decir, que ejemplificaba, como he señalado, con 2 Cor 5, 17.

El siguiente paso, lógico tras todo lo examinado hasta ahora sobre la historia de la investigación, es relacionar ἐν Χριστῷ con otros sintagmas en los que aparece el personaje (Timms 2000: 116-144): ἐν κυρίῳ, εἰς Χριστόν, διὰ Χριστοῦ, σύν Χριστῷ, y con dos más que han sido reiteradamente relacionados desde el punto de vista teológico, ἐν θεῷ y ἐν πνεύματι. Uno de los aspectos que parecen más relevantes es que casi siempre se puede encontrar un paralelo entre ἐν Χριστῷ y διὰ Χριστοῦ, hecho que ejemplifica muy bien (Timms 2000: 128) a partir de la

---

53 Timms (2000: 22)

54 Ya lo había apuntado Bang a partir de ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί (1 Cor 7, 14), como hemos visto más arriba.



comparación entre Adán y Cristo que se produce en *1 Cor* 15, 22 (ἐν + dativo), y que compara con *Rom* 5, 17 (διὰ + genitivo).

Un interesante estudio de las variantes de ἐν Χριστῷ que aparecen en los manuscritos no le permite concluir mucho sobre el valor del sintagma, de manera que el autor vuelve sobre lo que denomina “reciprocidad dentro del corpus paulino”. En este apartado incluye numerosos textos (entre ellos el famoso genitivo místico, que desestima) y argumenta principalmente a partir de ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ ἐν ἐμοὶ Χριστός (*Gal* 2, 20), del que concluye:

If Paul is not speaking literally when he says “I no longer live” then how literally should he be taken when he contrasts it with “But Christ lives in me”? It would seem that both are figurative expressions for a life completely yielded to the way of Christ, which is, in effect, the undergirding theme of the four outer statements made in *Gal* 2, 19b-20 (Timms 2000: 164).

Y sigue diciendo: “I would assert that the Pauline reciprocity being discussed here (and strongly promoted in many circles) is purely a linguistic phenomenon” (Timms 2000: 169).

Lo que podríamos definir como una primera parte de su trabajo termina con una clasificación (Timms 2000: 171-213) de las apariciones de ἐν Χριστῷ en las siguientes categorías: identificador como cristiano, a favor de Cristo, instrumental, complemento verbal, indicio de autoridad. Y concluye:

What began to emerge in chapter 3 continues to be borne out by our analysis here, namely, Christ is seen as the source of all that creates, identifies and motivates the believer. With this in mind we might say that ἐν Χριστῷ is often “formulaic” in function inasmuch as it consistently has an instrumental aspect as its priority. But it is not so much a core kernel of meaning which is applied to the phrase as a key interpretative nuance. We have simply ruled out the possibilities of locative and temporal interpretations. At the very best we might say that ἐν Χριστῷ is semi-formulaic. It is governed by instrumentality (Timms 2000: 213).

Una vez analizados estos pormenores, el autor dedica el capítulo 5 de su tesis a aplicar este valor instrumental al capítulo 3 de *Gal*. (Timms 2000: 214-249). El resultado es plenamente

satisfactorio, pues otorga carta de naturaleza al conjunto y muestra el camino a seguir.

### 1.19. M. J. HARRIS

M. J. Harris publicó en 2012 *Prepositions and Theology in the Greek New Testament*. Su trabajo es el último dedicado en exclusiva a las preposiciones. En una primera parte compuesta por tres capítulos resume las líneas principales de su estudio y aporta algunos datos sobre la teoría de casos en relación con el valor de las preposiciones en general. Ahora bien, las necesidades de su propuesta obligan al autor a desatender ciertos principios que, como mostraré en el capítulo 3 de esta tesis, resultan inevitables:

So it is somewhat artificial to analyze the case of a noun or pronoun in classical or Hellenistic Greek apart from the “meaning” of the adjoining preposition... Originally, then, it was the case that showed the meaning of the preposition, but ultimately the preposition was regarded as giving a particular meaning to the case. To express the point another way, at the outset cases “governed” prepositions, but in the end prepositions were thought to “govern” cases in the sense of determining the case of a noun or pronoun that would produce a specific meaning (Harris 2012: 28).

Siendo correcto el proceso general, no parece oportuno desatender el caso si se trata de entender qué usos sustituyó el giro preposicional respecto al caso simple. Más interesante es el capítulo dedicado a las características del uso de preposiciones en el *NT* (Harris 2012: 33-35), que son las siguientes: se usan con más frecuencia; sustituyen a los casos simples; hay más preposiciones impropias; se prefieren los giros con acusativo frente a los de dativo; queda restringida la variedad de las preposiciones propias; estas, además, se combinan con adverbios; hay confusión o coincidencia entre varias preposiciones. Dentro de estas características Harris añade una más en epígrafe aparte: influencia semítica en el *NT*. En este apartado, y siguiendo la teoría más extendida (*BDF* 117-118) dice:

Under the influence of the Hebrew preposition *bʿ*, *ἐν* often expresses: (i) accompaniment, (ii) instrumentality, (iii) causality (Harris 2012: 36).

Para terminar la introducción el autor incluye un capítulo dedicado a los peligros que aguardan a quien analice las preposiciones del *NT* (Harris 2012: 39-44). Son los siguientes:

1. Insistencia en distinciones clásicas. Lo acertado de este aviso queda, si se sigue exageradamente, sobrepasado por otro riesgo, desatender lo clásico y acabar por no entender lo helenístico.
2. Desatender las preferencias estilísticas de un autor. No todo cambio de uso preposicional se debe a cuestiones sintácticas o semánticas en época helenística. De hecho, al tratar la preposición *ἐν* Harris se concentrará en Pablo de Tarso.
3. Indiferencia a posibles distinciones de uso. Opuesto al anterior, este peligro radica en que “A biblical writer must be allowed to alter his terminology *either* to vary his style but not change his meaning, *or* to express a distinction in sense. One should assume a writer chooses his prepositions with care”.
4. Negación del doble sentido de una preposición usada dos veces o más en la misma oración o párrafo. Igualmente, un autor puede utilizar una preposición en un pasaje sirviéndose de un doble sentido.
5. Negligencia a la hora de entender significados teológicos derivados del uso preposicional. La tendencia a no repetir preposición en coordinaciones podría esconder una hendíadis (?): “Sometimes, therefore, the nonuse of a second or third preposition in *NT* Greek may be theologically significant, indicating that the writer regarded the terms that he placed in one regime as belonging naturally together or as a unit in concept or reality”.
6. El orden de palabras es importante. En casos en que dos genitivos no coordinados siguen a la preposición, el primero es regido por esta y el segundo por el primero: “So *ἐξ ἔργων νόμου* means “by the works of the law”, not “by the principle of the works”. Thus in 2 *Cor* 3, 18 *ἀπὸ κυρίου πνεύματος* is unlikely to mean “by the Spirit of the Lord”, ... but rather means “by the Lord[Yahweh] who is [now experienced as] the Spirit”, or possibly “by the Lord [Jesus] who is spirit”.

El estudio concreto de *ἐν* (Harris 2012: 115-145) comienza señalando la evolución de la

preposición como la más abundante en el NT para luego desaparecer del griego; su versatilidad y la facilidad con que invade el campo de otras preposiciones. Después el autor desgana los usos de ἐν. Son los siguientes: locativo, temporal, instrumental, agente, causal, circunstancias concomitantes, referencia, confusión con εἰς, ambigüedades.

A continuación el autor se centra en el uso paulino de ἐν Χριστῷ (Harris 2012: 122-134). Una advertencia previa referida al título mesiánico indica que Χριστός puede ser una persona individualizada (“individual person”) o una persona corporativa (“corporate person”)<sup>55</sup>. Los usos que indica Harris para el sintagma son los siguientes:

1. “Incorporative union”.
2. Agency.
3. Mode.
4. Cause.
5. Location.
6. Sphere of Reference.

Es necesario reconocer que se ha avanzado muchísimo desde los tiempos de Deissmann, pero el mero tratamiento de la idea de “cuerpo” o “unión” mediante el sintagma ἐν Χριστῷ no es en absoluto adecuado sin un estudio pormenorizado que el autor no lleva a cabo.

Al tratar el sintagma ἐν κυρίῳ y sus variantes Harris sustituye la unión por la relación personal (?) y, recogiendo el trabajo de Neugebauer, añade la autoridad. Cuando trata de la posible correlación entre “Cristo en vosotros” y “Vosotros en Cristo” Harris dice:

In the complementary expresión [Ἰησοῦς] Χριστὸς ἐν ὑμῖν (*Rom* 8, 10; *2 Cor* 13, 5), the notion of a direct relation between two individuals is to the fore; reciprocity of fellowship between the believer and Christ is implied. It is the risen and exalted Christ, not the corporate Christ, who indwells the believer (through the Spirit). Only in Johanine thought do we find the idea of personal co-inherence patterned on the archetype of divine co-inherence (Harris 2012: 125).

---

55 Cf. lo comentado al revisar las aportaciones de otros autores a propósito de lo problemático de este segundo concepto.

Por último, dedica algunos párrafos a las expresiones ἐν (τῇ) ἀληθείᾳ περιπατεῖν y μένειν ἐν del *corpus* atribuido a Juan.

Este trabajo es importante porque recoge mucho de la investigación llevada a cabo durante más de un siglo, cierto. Pero algunas afirmaciones necesitan revisión, principalmente, como se verá en el siguiente capítulo, la excesiva presencia de la idea de unión en la concepción final del sintagma ἐν Χριστῷ.

#### 1.20. C. R. CAMPBELL

La obra más reciente<sup>56</sup> sobre el tema de este estudio es *Paul and the Union with Christ*, publicada en el año 2012. En ella, Campbell se convierte en un ejemplo de hasta qué punto los dictados teológicos entorpecen la labor analítica. Tras prometer un estudio lingüístico (Campbell 2000: 22-27) el autor ofrece una rara mezcla de asertos gramaticales despreciados en favor de prejuicios teológicos: todo aquello que ha podido leer en Timms, citado en dos ocasiones (Campbell 2012: 341 y 349), es desoído u olvidado a tenor de las conclusiones místicas alcanzadas. En este sentido, dedica cinco páginas a entender el significado de ἐν (Campbell 2012: 68-73), para lo cual se sirve de la clasificación de *BDAG*, pese a que él mismo delata ciertos problemas a la hora de servirse de esta obra (Campbell 2012: 27, n. 8). Otro defecto es el uso de todo el material adscrito a la firma de Pablo de Tarso.

En cuanto al caudal de interpretaciones que, como se ha podido comprobar, existen sobre el tema, el autor (que considera no son opciones excluyentes) se encargará de buscar estos conceptos en los textos. Por supuesto, llega a estas conclusiones, pero eso era lo que se espera de buscar algo desconocido que ya se conoce (Campbell 2012: 29):

First, the term ‘union with Christ’ is deemed insufficient to convey all that Paul includes in the theme... To do justice to the full spectrum of Paul’s thought and language, the terms *union*, *participation*, *identification*, *incorporation* are adopted, in place of previous terminology. These four umbrella terms successfully capture the full range of prepositional phraseology, metaphorical conceptualizations, and theological interactions that Paul draws on to communicate what it means to

56 En 2014 apareció “*In Christ*” in *Paul: explorations in Paul’s theology of union and participation* editado por M. J. Thate, K. J. Vanhoozer y C. R. Campbell. Tübingen: Mohr Siebeck. Lamentablemente, tuve noticia de este volumen durante la corrección final de la tesis.

be united to Christ.

Pero apelar posteriormente a la intuición para llevar a cabo su labor es precisamente el paso para entender otros defectos de la obra (Campbell 2012: 407):

... This study has been conducted with a commitment to an intuitive approach, and as far as possible this commitment has shaped the methodology and structure of the book. Admittedly, such a study cannot be entirely inductive, and certain decisions about 'union with Christ' have had to be made along the way, not least of which has been the determination of Pauline language that is related to the concept. The difficulty of this particular matter was acknowledged at the beginning of part 2, since there is an inevitable circularity involved in deciding which material is related to a theme when we are not yet sure what that theme actually is. Only by positing some predetermined understanding of union with Christ were we able to deduce which prepositional phrases and metaphors belonged or related to the theme. Second, the proper understanding of union with Christ cannot be developed without due attention to the many ways in which it relates to other Pauline themes. As we have seen, the language of union is inextricably tied to the major spheres of Paul's thought, informing and being informed by each.

Parece que esta “intuición” aparentemente reforzada por la gramática no es acertada. Su análisis, por el contrario, ofrece la ventaja de aportar un material diferente al que Timms proponía, pues Campbell se entrega al escrutinio de las metáforas que, en su opinión, demuestran el misticismo o unión con Cristo. Pero el hecho de que use todo el material adscrito a Pablo hace que se puedan alcanzar conclusiones erróneas. Y a esto hay que añadir que no ofrece casi ninguna relación entre estas metáforas y el pensamiento judío o siquiera helenístico de la época.

#### 1.21. MISTICISMO DE PABLO: ORÍGENES

Para terminar, y por comprender mejor las lagunas que, según queda indicado, se pueden apreciar en casi todos los trabajos reseñados, hay que considerar como capítulo imprescindible el

origen del misticismo paulino<sup>57</sup>. Como puede deducirse de las dudas en cuanto a la definición concreta del misticismo de Pablo (si lo hay, o lo que engloba), hay varias teorías sobre su origen. Deissmann (1912: 131) pensó que el origen de esta mística estaba en la experiencia del camino a Damasco tal como se describe en *Hch*: “Powerful and original as St. Paul’s spiritual experience of Christi is, there are not wanting influences that acted upon him as stimuli, chiefly coming from the piety of Septuagint”. Esta postura ha sido sucesivamente desechada (Dunn 1998: 549) y también reaprovechada: “the original catalyst for the development of Paul’s theology of union with Christ may be seen as Jesus’ words *to Paul* on the Damascus Road” (Campbell 2012: 420). Aunque, obsérvese, este último ya no es origen sino desencadenante (catalyst).

Contra este punto de vista que anclaba el misticismo de Pablo en un hecho personal y exclusivo aislado del mundo surgió pronto la idea de que en realidad había sido concebido bajo la influencia del ambiente religioso de la época. R. Reitzenstein (1920) propuso la idea de que el misticismo de Pablo se basaba en una distinción entre el yo humano y divino, y abanderó en primer lugar la propuesta de buscar la diferencia entre hombre espiritual o carnal en las religiones místicas helenísticas y el gnosticismo.

También se buscó el misticismo de Pablo en el caladero del culto a Cristo (Bousset 1970: 157): “For it is just his achievement to have re-formed into individual mysticism, ethicized, and transposed out of the cult into the total personal life that cultic and community mysticism, in the ardor of experience”. Importante también es la idea de “development of personal mysticism out of cultic mysticism”. Además, recogió de Reitzenstein la idea del hombre psíquico o pneumático y la aplicó a su misticismo comunitario (Bousset 1970: 179): “The new man is indeed the κύριος Χριστός whose body is the ἐκκλησία and whose members are the believers”. La espiritualidad, por tanto, frente a lo psíquico del hombre de Adán, resaltaría la santidad y sería la transformación de la redención, ideas ancladas en el gnosticismo (Bousset 1970: 186-187).

Tras estos enfoques, han seguido otros igualmente interesantes pero también complejos y en alguna medida criticables.

Como hemos observado en su momento, se habla de personalidad corporativa a partir de la idea tradicional hebrea de representación ante la divinidad mediante el rey o padre<sup>58</sup>. Percy (1942: 41) escribió: “Dagegen (los orígenes helenísticos) ist diese Vorstellungsweise offensichtlich im

---

57 Sobre el tema, Sellin (1996: 7-11). Sigo fundamentalmente sus ideas y remito a este trabajo para un desarrollo más completo. solo indicaré las líneas maestras de cada aportación.

Umkreis des Alten Testaments und des Judentums fremd gewesen zu sein. Wir brauchen hier nur an die Art, wie im Alten Testament die Vorstellungen von Stammvater und Stamm oft ineinander verflissen, zu erinnern". Pero ya hemos leído cómo Dunn desestima cuarenta años más tarde esta idea.

Además, una vez abierta la puerta del judaísmo de la época por Schweitzer, Davies y Sanders, se han visto relaciones entre el sistema de creencias de Qumrán y Palestina en general con los textos de Pablo de Tarso. Pero las analogías entre Filón, Josefo y Asenet con Pablo de Tarso no son claras (Sellin 1996: 11) mientras que la cuestión se despeja a favor de una conexión cuando se estudia la literatura pseudopaulina (Mussner 1963; Kuhn 1960/61). Y Morray-Jones (1993a y 1993b) apunta a una relación más estrecha de lo hasta entonces afirmado entre la mística judía antigua de *Merkabá* y *hejalot* y el misticismo paulino, así como entre Filón y Pablo<sup>59</sup>.

Es conveniente añadir, por último, una nueva corriente que engloba todos estos aspectos considerando que en el siglo I de nuestra era se puede hablar de una muy extendida tendencia de pensamiento que incluiría las teorías filosóficas vulgarizadas de Platón, el segundo estoicismo, las religiones místicas y la magia, el orfismo así como el desarrollo de religiones tradicionales como el judaísmo y la influencia de corrientes orientales como el mazdeísmo, y que se define como misteriosofía<sup>60</sup>. Las relaciones entre la misteriosofía y el conjunto del sistema de creencias de Pablo de Tarso incluyen al menos el estudio de la cena del Señor (que conllevaría la idea de cuerpo místico), el bautismo y la participación en los sufrimientos del Mesías (Piñero 2015: 304-313).

En cuanto al gnosticismo, si bien hay conceptos que enlazan a Pablo con esta tendencia religiosa (dicotomía luz-tinieblas, hombre espiritual y psíquico, el redentor, escatología, etc.), no parece que en Pablo se dé esa cualidad de "espíritu suficientemente libre como para conservar en su biblioteca (Nag-Hammadi) escritos afines, pero no estrictamente cristianos, en los que, igualmente, esperaban hallar alimento espiritual" (Piñero y Montserrat 2007: 32). Pablo fue un judío ortodoxo

---

58 "La relación íntima con alguien se expresa a menudo en el lenguaje bíblico mediante un semitismo: hijo de. Este uso lato del vocablo *viós* (hijo) se entiende fácilmente cuando se trata de relación con una persona. Así, «hijo» de alguien es quien imita y plasma en su vida el temperamento, las costumbres, el modo de actuar de ese alguien. En este sentido se habla de «hijos de Abrahán» (*Gal* 3, 7), «hijos del diablo» (*Hch* 13, 10, etc.), y, sobre todo, de "hijos de Dios" (Zerwick 2002: 37).

59 Sobre el misticismo judío: Laenen (2006: 35-62).

60 "A special manner of seeing the cosmos, man and the history of the gods: a manner which implies a *sophia* or general mystic conception of life and of the cosmos, of its divine origins, of the perpetual and recurring cycle changes which govern it, and also, and in particular, a doctrine of the soul as subject to an alternation of decay in this world subject to destiny (or to matter) and of final reintegration, or at least of final integration in the divine world under the image of the concept of *soma-sema*, the body-tomb" (Bianchi 1976: 6).



que no alumbró más interés que relanzar su historia judía.

Y respecto al origen del misticismo paulino como interpretación posterior de las cartas adscritas a Pablo, auténticas o no, falta una teoría seria, como puede apreciarse en Timms (2000: 142):

Moule concluded that even if Paul “later found it difficult to say that men are ‘in God’, and therefore retained and elaborated the ‘in Christ’ formula” the concept was not alien or foreign to the first century believers. It is just as possible to conjecture that Paul did not find it difficult to say ἐν θεῷ in terms of mysticism, but rather he never seriously considered it, largely because he never seriously considered it with respect to Christ either. What the Johannine school does later in the first century, is, contrary to Bousset, as likely a product of Hellenizing as the natural extension of ἐν Χριστῷ.

#### 1.22. ASPECTOS PENDIENTES DE REVISIÓN

En definitiva, la situación va clarificándose gradualmente pero aún falta examinar puntos muy importantes. Entre ellos podemos destacar los siguientes:

- Revisión del material clásico de Deissmann por si hay un encaje diferente de los datos.
- También es obligado estudiar lingüísticamente a fondo el uso concreto de los *Setenta* y del dativo en general, no solo el uso con personas. Quizá sea posible encontrar nuevos datos tanto sobre el origen de la expresión como sobre el modo en que acabó provocando que se creara el concepto de “cuerpo místico” y “misticismo” paulino en general, porque de hecho se creó. Concretamente, los hallazgos recientes sobre las preposiciones griegas inducen a pensar que debe haber un mecanismo que explique el fenómeno, porque, según lo hasta ahora expuesto, queda oscuro. Véase, por ejemplo, el caso de Timms (2000: 251):

It is virtually certain that the Septuagint played a formative role in the thinking of the Apostle Paul, who quite likely derived both identificational and instrumental uses of ἐν from this source (cf. LXX ἐν Ἰακώβ and ἐν κυρίῳ).

- También parece necesario precisar el alcance general del valor pasivo que se recoge en la tesis doctoral de Andrews, citada páginas antes, pues hay posibles ejemplos de este valor en el corpus de la correspondencia auténtica de Pablo: ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ (*1 Cor* 1, 2); ἐν Χριστῷ καταργεῖται (*1 Cor* 3, 14). Este valor indica mucho más que un mero instrumental. No cabe duda de que esta pista de la investigación, la voz pasiva y su relación con la activa así como con el concepto mismo de acto, ha de llevar a entender mejor otros vocablos y conceptos como συνεργός (ya revisado por Dobschütz) y el empleo de los compuestos de σύν en general.
- Sin duda el uso de ἐν + dativo con sustantivos del tipo gracia, bien, mal, fuerza, etc., merece un apartado, pues algunos de ellos aparecen unidos a Χριστοῦ, tal como varios autores estudian en algunos pasajes.
- También existe la posibilidad de entender la presencia del Cristo como enteosis asociada a la δύναμις que procura energía para actuar como ἐλ: θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί (*1 Cor* 3, 9); συνεργὸν τοῦ θεοῦ (*1 Tes* 3, 2), πάντα ἰσχύω ἐν ἐνδυναμοῦντί με (*Flp* 4, 13).
- Y sobre los diferentes personajes que aparecen en las cartas, Abrahán, Adán, Jesús, Dios, Pablo, los creyentes, hay que señalar que todos aparecen con ἐν + dativo. Quizá sea posible encontrar alguna relación más allá de la mera coincidencia y de los argumentos que enlazan a Abrahán y Adán con Cristo según exponía Timms.
- Por otra parte, es necesario revisar las metáforas atribuidas al “cuerpo místico” porque hay detalles analíticos que parecen poco acertados.
- Asimismo, también conviene establecer un cuadro general de la implicación de ἐν Χριστῷ en el sistema de creencias de Pablo de Tarso para ver sus consecuencias y saber cómo encajan dentro del panorama del judaísmo del siglo I de nuestra era.
- Ese sistema de creencias habría de explicar una frase como ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν (*1 Cor* 2, 16) y sus consecuencias éticas<sup>61</sup>.

---

61 Caso de ser un texto auténtico (Vidal 1996; Piñero 2015).

En definitiva, el material que se tomó como demostración de misticismo de Pablo de Tarso plantea dudas tan serias que es aconsejable reexaminarlo.



## 2. REVISIÓN DE LA CONEXIÓN *b<sup>e</sup>-ἐν*. LOS *SETENTA*

Como ya se ha podido comprobar, las cuestiones revisadas en el capítulo anterior permiten entender por qué se debe considerar que el estudio del sintagma ἐν Χριστῷ en el *corpus* paulino y pseudopaulino no ha llegado a una solución definitiva. En principio se piensa que este sintagma es lo que verdaderamente da pie a establecer un misticismo de nuevo corte atribuido a Pablo de Tarso (Schweitzer 1931, *passim*): teológicamente hablando, es esta expresión lo que cimienta, en muy gran medida, el edificio de la mística de Pablo de Tarso y el esquema de cuerpo místico que recorre el cristianismo. Aunque desde el punto de vista lingüístico la rareza de esa expresión es también un problema.

Esas dos vertientes del estudio del sintagma ἐν Χριστῷ son al menos idénticas en cuanto a valor y potencia explicativa, aunque pudiera pensarse de otra forma. Ahora bien, dados los problemas observados en el capítulo precedente sobre el significado y función real de dicho sintagma en el discurso del Tarsiota, parece ineludible volver a tratar el apartado lingüístico con un encuadre definido según nuevas perspectivas y con un criterio multifocal, valga la expresión, que permita acercar la mirada para aumentar y concretar el conocimiento de ciertos aspectos lingüísticos quizá olvidados, ignorados o desatendidos.

En consecuencia, entiendo que, pese a la opinión de algunos<sup>62</sup>, es ineludible comenzar por un análisis lingüístico completamente aislado de los problemas teológicos. Así pues, hay que empezar diciendo que, lingüísticamente, este sintagma está compuesto de dos únicas palabras y tres conceptos: la preposición, el sustantivo en dativo y el propio nombre Χριστός<sup>63</sup>.

### 2.1. LA PREPOSICIÓN *ἐν*: ESTADO DE LA CUESTIÓN; NUEVO ENFOQUE

Al abrir el trabajo por el primer elemento de la fórmula nos adentramos en un auténtico problema filológico: Campbell, por ejemplo, inicia el estudio pormenorizado de la “Unión con Cristo” a partir de un desesperante comentario sobre la expresión y su pieza más difícil, la preposición ἐν. Dice concretamente (Campbell 2012: 73):

It is unfortunate that the preposition ἐν remains so elusive. Due to its enormous range and

62 “But is there such a thing as ‘pure exegesis’ in the first place? Paul was a theologian and, while not ‘systematic’ in modern terms, he presented his thinking through the interaction of themes that are broader than the use of so-called formulas. Consequently, a proper approach to Paul must be theological as well as exegetical” (Campbell 2012: 23).

63 Este último dato no formará parte de mi estudio.

elastic flexibility, it is difficult to conclude with much certainty what exactly it conveys in the formula ἐν Χριστῷ. Additionally, the fact that this phrase is central to the entire theme of union with Christ further compounds the difficulty of arriving at concrete conclusions about the wider concept at large. Indeed, it may not be an overstatement to suggest that the pervading ambiguity of the theme of union with Christ is due in no small measure to the ambiguity of this little word, ἐν.

### 2.1.1. Valores de ἐν Χριστῷ

Excluyendo a Timms (2000), los últimos datos de la investigación dan los siguientes valores para el sintagma ἐν Χριστῷ (Harris 2012: 122-127)<sup>64</sup>:

Unión inclusiva (“incorporative union”): οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (*Rom* 8, 1): “There is therefore now no penal servitude for those who are **in union with** Christ Jesus”; ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπόλοντο (*1 Cor* 15, 18): “Then indeed those who fell asleep **as members of the body of** Christ have perished”; ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις (*2 Cor* 5, 17): “Consequently, if anyone **has been incorporated into** Christ, there is a new creation”.

Agente: δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (*Rom* 3, 24): “They are justified by his grace through the redemption **accomplished by** Christ Jesus”; τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει, μὴ ἀνακαλυπτόμενον ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται (*2 Cor* 3, 14): That same veil remains there because only **through** Christ is it abolished”.

Modo: οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ’ εἷς ἀλλήλων μέλη *Rom* 12, 5): “**By our union with** Christ we form one body, though we are many”; ἐπὶ τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ τῇ δοθείσῃ ὑμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (*1 Cor* 1, 4): “the grace of God that was given to you **by means of** Christ Jesus”; πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (*Gal* 3, 28): “You are all one **by being in** Jesus Christ”.

Causa: οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς [εἶναι] νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτία ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (*Rom* 6, 11): “In the same way, consider yourselves dead to sin but alive to God **because of your union with** Christ Jesus”; οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται (*1 Cor* 15, 22): “All will be made alive **by virtue of their connection and solidarity with** Christ”.

Lugar: ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν (*Rom* 8, 39): “The love of God **that is focused in** Christ Jesus our Lord”; ἀσπάσασθε Οὐρβανὸν τὸν συνεργὸν ἡμῶν ἐν Χριστῷ (*Rom* 16, 9): “Greet Urbanus, our fellow worker **in the service of** Christ”; τοῦτο

64 No incluyo citas de cartas consideradas apócrifas.

φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (*Flp* 2, 5): “In your relations with one another, adopt this attitude that was also **displayed in Christ Jesus**”.

Esfera de referencia. Equivalente al adjetivo χριστιανός: οἱ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ (*Rom* 16, 7): “They were **Christians** before I was”; οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ (2 *Cor* 12, 2): “I know a **Christian** man...”.

Además de estos usos hay que añadir los siguientes para ἐν κυρίῳ:

Relación personal (?): ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν (*1 Cor* 7, 22): “the person who was a slave when God called him **to be united to the Lord**”; ἐγὼ πέποιθα εἰς ὑμᾶς ἐν κυρίῳ ὅτι οὐδὲν ἄλλο φρονήσετε (*Gal* 5, 10): “I am confident about you **as those who belong to the Lord** that you will not take a different view”.

Autoridad. οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι’ ἑαυτοῦ (*Rom* 14, 14): “I know. I am convinced **on the authority of the Lord Jesus** that no kind of food is «unclean» in itself”; Λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ (*1 Tes* 4, 1): “Finally, brother and sisters, we ask and urge you **in the name of the Lord Jesus**...”.

En realidad, todos estos valores parecen coincidir en algunos matices. El mismo autor lo reconoce: “There is no rigid division between the categories; some instances could appropriately be classified in another category” (Harris 2012: 123). Y la verdad es que en algunos casos parece que hay un valor claramente causal al que, tras duros esfuerzos, se asocia una idea de unión, una idea mística. La explicación a tan variada categorización parece residir en la ampliamente aceptada idea de que estos valores nacen de la preposición hebrea *bē*, como ya se ha indicado anteriormente.

### 2.1.2. Opinión tradicional y nuevo enfoque

El caso es que, sea cierta o no dicha influencia, hace falta también examinar profundamente el carácter del dativo y el significado conjunto del sintagma ἐν + dativo. Y es necesario hacerlo con perspectiva diacrónica (Dutton 1916: 8):

A moment's consideration of our own or any other language will remind us that the origin of an idiom frequently cannot be defined or explained, and, in most cases, is at any rate soon forgotten. Often the original force early becomes blunted or almost wholly lost. Its meaning however, as commonly used, is of prime importance for the understanding of the language.

La cuestión se inicia, pues, con la obligación de definir exactamente (hasta ahora resultaba

difícil) los valores de esta preposición en la época y *corpus* que analizamos, para pasar después a estudiar el caso y la conjunción de ambos en un sintagma. En general se puede decir que la mayor parte de los autores que han tratado el tema se han decantado por una visión concreta: la preposición griega, en esta época y en este *corpus*, estuvo muy influida por el hecho de que el texto fue escrito a partir de una cultura y un idioma diferentes a la griega helenística, el judaísmo. Consideran estos estudiosos que parte del problema reside en la influencia de la preposición correspondiente hebrea, transcrita *b<sup>e</sup>* desde ahora, en los usos de Pablo por mediación de la traducción del AT al griego<sup>65</sup>.

Y siendo imprescindible este enfoque, también se debe decir que, de hecho, este límite temporal es más bien un tope conceptual. Como ya se ha dicho más arriba, parece que hay una clara vía de solución si simplemente se examinan de nuevo los usos de *ἐν* en griego clásico para tratar de alcanzar nuevas pistas. Contra esta tendencia, sin embargo, hay ciertos avisos, como expresa claramente Harris en su tratado sobre preposiciones en el *NT* (2012: 39): el capítulo titulado “Dangers to Be Avoided in Any Examination of *New Testament* Prepositional Usage” se abre con un primer apartado dentro de los “several pitfalls that must be avoided”: “Insistence on Classical Greek Distinctions”.

En mi opinión, sin embargo, el método ha de ser precisamente el de la investigación de los usos de la preposición *ἐν* en griego común (y el clásico del que proviene) y la relación que para los hablantes hebreos y los traductores de los *Setenta* había entre ese griego común como nuevo lenguaje, las necesidades que el texto hebreo planteaba atender ineludiblemente y la obligación de escribir un texto religioso de enorme prestigio bien para nuevos lectores, de gran cultura también, o bien para los mismos judíos que ya no hablaban ni hebreo ni arameo<sup>66</sup>, aunque volveré sobre este punto un poco más adelante. En primer lugar examinaré, como es lógico, los planteamientos de cuanto hasta ahora se ha estudiado al respecto de *ἐν* y *b<sup>e</sup>*.

En general, la opinión más difundida sobre la cuestión es que la preposición hebrea *b<sup>e</sup>* influyó en *ἐν* Χριστῷ, y puede resumirse en los siguientes puntos (Turner *ap.* Harris 2012:115):

- The increasing imprecision in the dative case.
- Septuagintal usage, where *ἐν* generally rendered the diversified Hebrew preposition *b<sup>e</sup>*...

<sup>65</sup> La traducción del hebreo al griego considerada como problema técnico no es objeto de este estudio. Las dificultades que tal trabajo conlleva, pese a ciertas matizaciones que pueda realizar a lo largo de la investigación, son parte de otro tipo de análisis (Sysling 2007). Quedan igualmente fuera de mi trabajo las distintas ediciones de los *Setenta*.

<sup>66</sup> Sobre los *Setenta* véase Treballe 1998 (329-355); Janse (2002: 338-345).



- The influence of distinctively Christian ideas, such as ἐν Χριστῷ

Con todo, puede apreciarse en esta última nota un uso especialmente perverso de un argumento circular, porque la literatura adscrita al *NT* no pudo influir en el *corpus* paulino dado que el resto de *NT* es posterior al *corpus* paulino. En consecuencia, y dado que encontrar rastros de “cuerpo místico” en los evangelios sinópticos, tradicionalmente entendidos como el legado de Jesús de Nazaret, es tarea difícil cuando menos, hay que pensar que realmente este sintagma, como hecho lingüístico, influyó en lo restante, no en sí mismo.

Así pues, resulta obligado plantear un análisis con una perspectiva parcialmente distinta: la aparición de este sintagma se debería a razones puramente lingüísticas que derivarían de la necesidad de expresar un concepto o conceptos concretos. Y ese concepto concreto habría de someterse a la lengua y al habla de quienes emitían y recibían la información. De esta manera, hay que enfrentarse al problema atendiendo a una serie de factores que han sido estudiados más o menos por separado, y que pueden encadenarse de la siguiente forma:

1) Los contenidos del sistema de creencias de Pablo son relativamente novedosos dentro de la historia de la cultura griega.

2) Lo son relativamente porque Pablo de Tarso fue un autor de raigambre judía.

3) El mundo judío ya había aparecido histórica y literariamente en la civilización griega siglos antes que nuestro autor.

4) La prueba de esta aparición fue la traducción del *AT* al idioma griego helenístico, la *koiné* helenística<sup>67</sup>, traducción denominada los *Setenta*.

5) La traducción hubo de ajustarse a su vez a usos lingüísticos en su mayoría reconocibles por los lectores del nuevo texto, pues si el contenido novedoso hubiera sido presentado mediante formas lingüísticas extrañas habría planteado dificultades graves de comprensión que desde un principio no eran, sin duda, deseadas por nadie.

6) Por tanto, la sintaxis y la gramática utilizadas para traducir el texto hebreo tuvieron que presentar un alto grado de adecuación al lenguaje conocido por los lectores (Horrocks 1997: 56-59; Muraoka 2016: XLIV).

7) Respecto a *b<sup>e</sup>*, parece lógico pensar que los traductores de la Biblia Hebrea al griego necesitaron un esfuerzo especial para que una expresión tan corriente en hebreo, y en apariencia tan dispar respecto al griego de la época, no resultara reiteradamente insufrible para los lectores. Y esa

---

<sup>67</sup> Sigo la periodización de Gil (1987: 84).

necesidad de examen, en mi opinión, hubo de concretarse en algo que ya estuviera en la lengua griega para no constituir un problema añadido al de la lógica transmisión de contenidos novedosos para el mundo griego. Hay que señalar también que las diversas manos han dejado diferentes niveles de adecuación entre ambos idiomas o que incluso pudo mantenerse alguna expresión para conservar precisamente el sabor hebreo.

8) Ahora bien, no se puede olvidar que el griego de los *Setenta* plantea interesantes aspectos a tener en cuenta, el primero de ellos que no sea una simple traducción y que quepa hablar de recreación (Gruen 1998), lo cual amplía el potencial de una revisión de las cualidades de los *Setenta* como reflejo de un habla concreta en la *koiné*, bien sea esta la de un grupo muy culto a la griega en algunos casos, bien sea la de un grupo muy judío culturalmente en otros.

9) Por último, y en este sentido, dada la raigambre judeo-helenística de Pablo de Tarso, este hubo de servirse también para sus usos tanto religiosos como lingüísticos, por un lado del griego que conocía y por otro del griego de los *Setenta*. Otra cuestión sería dilucidar si son el mismo griego o diferente.

Por tanto, el problema básico de ἐν Χριστῷ podría encontrar vía de solución no a partir de Pablo de Tarso y su uso del sintagma considerado como objeto de estudio aislado, sino de una tradición lingüística y religiosa manifestada en la obra de unos traductores previos y aprovechada de manera natural por nuestro autor.

Y esto debería ser así dado que el Tarsiota nació en la diáspora<sup>68</sup>, que hablaba y escribía griego, que podría hablar arameo<sup>69</sup>, que se había dedicado a conocer su religión intensamente<sup>70</sup>; además, hay que pensar que conocía tanto el griego vulgar como el literario, así como el propio de los *Setenta*. Y cabe considerar que, dada su intensa dedicación a la religión de sus padres y su vida en la diáspora, quizá su griego estuviera influido (más de lo que podríamos imaginar en primera instancia) por los *Setenta*. Ahora bien, insisto en que estaría influido por los *Setenta*, no por el *NT*, todavía por nacer, y en consecuencia lejos del peso de ἐν Χριστῷ como fórmula lingüística sobre ἐν.

En resumen, estudiaré el caso de ἐν Χριστῷ según un método que revise en primer lugar los antecedentes en hebreo bíblico y griego helenístico, porque esa es la clave que dirá cómo tuvieron

68 También hay quien razona que nació en Jerusalén, aprendió griego allí y solo conoció bien los *Setenta* forzado por sus viajes por Anatolia y Grecia (Satlow 2014). No es tema que quepa en este trabajo.

69 Ἀκούσαντες δὲ ὅτι τῇ Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ προσεφώνει αὐτοῖς... (*Hch* 22, 2). La fuente es dudosa. Pablo dice de sí mismo: Ἑβραῖοι εἰσιν; καὶ γὰρ (2 *Cor* 11, 22).

70 Καὶ προέκοπον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συναγωγίωτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων (*Gal* 1, 14).

que traducir los hebreos para escribir los *Setenta*. Y ese griego helenístico ha de ser, como es sabido, una variación del griego clásico. Es imprescindible, por tanto, acabar reexaminando también los antecedentes del uso de ἐν + dativo en épocas previas.

## 2.2. Uso hebreo<sup>71</sup> de la preposición b<sup>e</sup>

Comenzaré por la descripción, siquiera somera<sup>72</sup>, de lo que los diccionarios del hebreo bíblico describen a propósito de b<sup>e</sup>. Prescindo de la más reciente gramática (Muraoka 2016) por su casi inexistente atención a las preposiciones. Por eso, y para comprender mejor la casuística y el problema de traducción, ofreceré la versión de los *Setenta* de los casos citados. Creo que, de esta manera, se entra mejor en el discurso griego producido por la traducción<sup>73</sup>.

### 2.2.1. Arnold-Choi

Según Arnold-Choi (2003: 103-106), esta preposición hebrea tiene los siguientes usos:

a) Locativa: “a través” (“through”); “hacia dentro” (“into”) o “dentro de” (“in”); “en los dominios de” o “entre” (“in the domain of”, “among”); en ocasiones “desde” (“from”).

b) Temporal: “en” (“in”); en ocasiones, “cuando” o “cada vez que” (“when”, “whenever”).

c) Instrumental: “con” (“with”) tanto referido a herramientas o instrumentos como la materia con la que se hace algo, pero no a partir del material del que se hace algo, como se puede apreciar en μὴ εἰκόνα ἐποίησεν τέκτων, ἣ χρυσοχόος **χωνεύσας χρυσίον** περιεχρύσωσεν αὐτόν (*Is* 40, 19 *LXX*).

d) Adversativa: “contra” (“against”), “a pesar de” (“in spite of”).

e) Especificación, definida como aclaración o especificación de una acción verbal inmediata: καὶ **εὐφρανθήσῃ ἐν πᾶσιν τοῖς ἀγαθοῖς**, οἷς ἔδωκέν σοι κύριος ὁ θεός σου καὶ τῇ οἰκίᾳ σου, σὺ καὶ ὁ Λευΐτης καὶ ὁ προσήλυτος ὁ ἐν σοί (*Dt* 26, 11 *LXX*); καὶ κατωδύνων αὐτῶν τὴν ζωὴν **ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς σκληροῖς**, τῷ πηλῷ καὶ τῇ πλινθείᾳ καὶ πᾶσι τοῖς ἔργοις τοῖς ἐν τοῖς πεδίοις,

71 En este apartado ha sido imprescindible la ayuda que me ha prestado Javier Alonso López a la hora de examinar el texto hebreo.

72 Pese a la importancia de las críticas respecto a la imprecisión y cortedad de los registros listados hasta la fecha en los diccionarios de hebreo bíblico (“uses ambiguously identified, simple taxonomy, simply not referenced at all”) (Lyle 2013:51), ese tipo de trabajo resulta útil porque, dado nuestro estudio, y aplicando en su momento algunas recetas más modernas, será posible hallar vías interesantes para solucionar los problemas detectados en el análisis de la expresión ἐν Χριστῷ.

73 Para facilitar la consulta de los ejemplos en las obras citadas mantengo la ordenación y numeración que presentan.

κατὰ πάντα τὰ ἔργα, ὧν κατεδουλοῦντο αὐτοὺς μετὰ βίας (*Ex* 1, 14 *LXX*).

f) Causal: “por”, “a causa de” (“because”, “because of”).

g) Acompañamiento, definido como circunstancias concomitantes: “junto a”, “con” (“together with”, “with”).

### 2.2.2. Van der Merwe - Naudé - Kroeze

En Van der Merwe - Naudé - Kroeze (1999: 279-282) encontramos la siguiente clasificación:

#### 1. Indica lugar “en x”

##### (i) Localización espacial:

a. “En” (“in”, “at”).

b. “Sobre” un lugar, “on”.

c. “Dentro de” un área (“within”).

d. Trayectoria “a través de” (“through”).

##### (ii) Localización dentro de un grupo, “entre” (“among”).

##### (iii) “Contacto con x”:

a. Contacto material: “sobre”

b. Contacto social (a menudo con el verbo gobernar) “sobre” (“over”)

c. Contacto espiritual: “creer en” (“believe in”)

d. Contacto con idea partitiva (raro): καὶ καταβήσομαι καὶ λαλήσω ἐκεῖ μετὰ σοῦ καὶ ἀφελῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἐπὶ σοὶ καὶ ἐπιθήσω ἐπ’ αὐτούς, καὶ **συναντιλήμψονται** μετὰ σοῦ **τὴν ὁρμὴν τοῦ λαοῦ** (*Nm* 11, 17 *LXX*).

#### 2. Indica marco temporal: “en” (“in”). Con construcción de infinitivo, “cuando” (“when”).

#### 3. Lleva a cabo una acción indicando en cada caso una de las siguientes posibilidades:

##### (i) Instrumento, el llamado *b<sup>e</sup> instrumenti*<sup>74</sup>

a. Instrumento (objeto): “con” (“with”).

b. Instrumento humano o agente: “por” (“by”).

##### (ii) Precio, llamado *b<sup>e</sup> pretii*: “por” (“for”).

##### (iii) Juntarse (comitativo), llamado *b<sup>e</sup> committantiae*, “con” (“with”).

##### (iv) Causa (llamado *b<sup>e</sup> causae*: “por”, “debido a” (“because of”).

##### (v) Modo (raro): “con” (“with”).

<sup>74</sup> Tradicionalmente estas etiquetas se denominaban *beth instrumenti*, *beth pretii*, etc.

### 2.2.3. König

La obra de König (1910) recoge los siguientes usos:

1) “En” (“in”); “bajo” (“unter”) denominado *b<sup>e</sup> partitivum*; “según” (“gemäß”, “nach”); en representación de (*b<sup>e</sup> essentiae*), en muchas ocasiones *b<sup>e</sup> praedicativi*, “en concidión de” (“Im Zustande von”), “como” (“als”).

2) a: “En”, “junto a”, “cerca” (“an”); “de” (“von”, “von etwas essen”): *πᾶς ἀλλογενῆς οὐκ ἔδεται ἀπ’ αὐτοῦ* (Ex 12, 43 LXX); *b<sup>e</sup>* de esfera (der Sphäre) o de interés “contra” (“gegen”= “an... hinan”).

b: “Con” (“mit”) muy cercano al llamado *b<sup>e</sup> commitantiae* pero también otras veces para expresar la circunstancia cambiante de un acontecimiento que indica: α) modo, “con acompañamiento de cítara” (mit Zithergeleitung): *κλινῶ εἰς παραβολὴν τὸ οὔζ μου, ἀνοίξω ἐν ψαλτηρίῳ τὸ πρόβλημά μου* (Sal 49, 5 LXX); β) un medio o recurso (“muerto a espada”); γ) una causa (Anlass): *ἐταράχθη ἀπὸ θυμοῦ ὁ ὀφθαλμός μου, ἐπαλαιώθη ἐν πᾶσιν τοῖς ἐχθροῖς μου* (Sal 6, 8 LXX) especialmente de precio.

c) *b<sup>e</sup> concessivum* (“bei”, “im Sinne von trotz”), “a pesar de”.

### 2.2.4. Gesenius

Más extensa y detallada es la información que proporciona Gesenius (1906: s.v.)<sup>75</sup>.

#### I. “En” (“in”).

1. Estrictamente, posición dentro de un lugar: *καὶ εἰσῆλθεν Μωϋσῆς εἰς τὸ μέσον τῆς νεφέλης* καὶ ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος καὶ ἦν ἐκεῖ ἐν τῷ ὄρει τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τεσσαράκοντα νύκτας (Ex 24, 18 LXX); usada incluso cuando se diría “sobre” (“on”): *Ἐξελεύσῃ αὐριον καὶ στήσῃ ἐνώπιον κυρίου ἐν τῷ ὄρει* (1 Re 19, 11 LXX); precedida de un verbo de movimiento, “a través” (“through”), una puerta, por ejemplo: *καὶ διώδευσεν Ἀβραὰμ τὴν γῆν εἰς τὸ μῆκος αὐτῆς* ἕως τοῦ τόπου Συχέμ ἐπὶ τὴν δρὺν τὴν ὑψηλὴν (Gn 12, 6 LXX). Figurado, hablar “en los oídos de” (“in the ears of”) o “en los ojos de” (“in the eyes of”).

2. En medio de una multitud, “entre” (“among”): *καὶ οὐ κατελείφθη ἐξ αὐτῶν οὐδὲ εἷς* (Ex 14, 25 LXX); *Καὶ ἀνηγγέλη Δαυὶδ λέγοντες Καὶ Ἀχιτοφὲλ ἐν τοῖς συστρεφομένοις μετὰ Ἀβεσσαλώμ* (2 Sam 15, 31 LXX). También “entre vosotros” respecto a Israel:

<sup>75</sup> También Sollamo (2003: 619) en su estudio de la pasiva en hebreo y su traducción en los *Setenta* se sirve de la gramática hebrea de este autor por considerarlo más fiable que incluso autores modernos.

εὐλογητὸς ἔσῃ παρὰ πάντα τὰ ἔθνη· οὐκ ἔσται **ἐν ὑμῖν** ἄγονος οὐδὲ στεῖρα καὶ **ἐν τοῖς κτήνεσίν σου** (*Dt 7, 14 LXX*).

a. Especialmente de un individuo, implicando preeminencia en un grupo<sup>76</sup>: τρία δέ ἐστιν, ἃ εὐδόως πορεύεται ... καὶ βασιλεὺς δημηγορῶν **ἐν ἔθνει** (*Pr 30, 31 LXX*); Πῶς ἐκάθισεν μόνη ἢ πόλις ἢ πεπληθυμμένη λαῶν; ἐγενήθη ὡς χήρα πεπληθυμμένη **ἐν ἔθνεσιν** (*Lam 1, 1 LXX*).

b. De la anterior, con algunos verbos, cuando la acción se refiere solo a una parte del objeto, como “matar a uno entre muchos” (“smite some of...”): καὶ ὀργή τοῦ θεοῦ ἀνέβη ἐπ’ αὐτοὺς καὶ ἀπέκτεινεν **ἐν τοῖς πίοσιν αὐτῶν** (*Sal 78, 31 LXX*); ο “dar a compartir de algo” (“to give a share *in*”): κατεσιώπεν αὐτῇ ὁ θεὸς σοφίαν καὶ οὐκ ἐμέρισεν αὐτῇ **ἐν τῇ συνέσει**. (*Jb 39, 17 LXX*)

c. Especificando las partes de las que se compone un todo: καὶ ἀπέθανεν πᾶσα σὰρξ κινουμένη ἐπὶ τῆς γῆς **τῶν πετεινῶν καὶ τῶν κτηνῶν καὶ τῶν θηρίων** (*Gn 7, 21 LXX*)

3. Con referencia a los límites que encierran un espacio: “dentro de” (“within”): δώσω αὐτοῖς **ἐν τῷ οἴκῳ μου καὶ ἐν τῷ τείχει μου** τόπον ὀνομαστόν (*Is 56, 5 LXX*); Οὐ ποιήσεις ἐν αὐτῇ (ἡμέρᾳ) πᾶν ἔργον, σὺ καὶ ὁ υἱός σου καὶ ἡ θυγάτηρ σου, ὁ παῖς σου καὶ ἡ παιδίσκη σου, ὁ βοῦς σου καὶ τὸ ὑποζύγιόν σου καὶ πᾶν κτῆνος σου καὶ ὁ προσήλυτος ὁ παροικῶν **ἐν σοί** (*Ex. 20, 10 LXX*)

4. A menudo, uso pregnante con verbos de movimiento cuando el movimiento hacia un lugar acaba dentro del mismo: “hacia dentro” (“into”): μόνον εἰς τοὺς ἄνδρας τούτους μὴ ποιήσετε μηδὲν ἄδικον, οὗ εἵνεκεν εἰσῆλθον **ὑπὸ τὴν σκῆπην** τῶν δοκῶν μου (*Gn 19, 8 LXX*); τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔσται ὁδὸς Αἰγύπτου πρὸς Ἀσσυρίους, καὶ εἰσελεύσονται Ἀσσύριοι **εἰς Αἴγυπτον** (*Is 19, 23 LXX*). Un caso extremo, “volver a Dios” (“return (and rest) in thy God”): καὶ σὺ **ἐν θεῷ** σου ἐπιστρέψεις (*Os 12, 7 LXX*).

5. Aplicado a tiempo, “en” (“in”, “on”), **Ἐν ἀρχῇ** ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (*Gn 1, 1 LXX*).

6. Estado o condición, tanto material como mental, según la cual tiene lugar una acción, “en” (“in”): σὺ δὲ ἀπελεύση πρὸς τοὺς πατέρας σου **μετ’ εἰρήνης**, ταφεῖς **ἐν γήρει καλῷ** (*Gn 15, 15 LXX*)

7. Introduce el predicado en la idea de que el sujeto consiste *en eso* (denominado *b<sup>e</sup> essentiae*).

<sup>76</sup> El texto de *Gesenius* indica *Pr 30, 30 LXX*.

a) un predicado primario: ὁ γὰρ θεὸς τοῦ πατρὸς μου βοηθός μου καὶ ἐξείλατο με ἐκ χειρὸς Φαράω (*Ex* 18, 4 *LXX*)

b) un predicado secundario “como herencia” (“as inheritance”): Τούτοις μερισθήσεται ἡ γῆ κληρονομεῖν ἐξ ἀριθμοῦ ὀνομάτων (*Nm* 26, 53 *LXX*).

c) un predicado como acusativo: ἐν ὁσμῇ εὐωδίας προσδέξομαι ὑμᾶς (*Ez* 20, 41 *LXX*).

d) en comparaciones, “en forma de”, “como”, (“in the form of”, “as”): ὅτι ἐξέλιπον ὥσει καπνὸς αἱ ἡμέραι μου (*Sal* 102, 4 *LXX*).

## II. Con idea de proximidad

1. “junto a” (“at”, “by”), aunque no muy común: Καὶ συναθροίζουσιν ἀλλόφυλοι πάσας τὰς παρεμβολὰς αὐτῶν εἰς Αφεκ, καὶ Ἰσραὴλ παρενέβαλεν ἐν Αενδωρ τῇ ἐν Ἰεζραελ (*1 Sam* 29, 1 *LXX*); Τοῦτο τὸ ζῶον ὃ εἶδον ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Χοβαρ (*Ez* 10, 15 *LXX*).

2. “Sobre” (“on”): καὶ ᾠκοδόμησεν Νωε θυσιαστήριον... καὶ ἀνήνεγκεν ὀλοκαρπώσεις ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον (*Gn* 8, 20 *LXX*); καὶ ἔλαβεν τοὺς μηνίσκους τοὺς ἐν τοῖς τραχήλοις τῶν καμήλων αὐτῶν (*Jc* 8, 21 *LXX*).

3. A menudo con verbos de contacto, acercamiento, agarre, etc. (el texto continúa con referencia a diversas palabras hebreas y no incluye citas).

4. Con palabras que expresan o implican un acto de hostilidad:

a. “Contra” (“against”), y de aquí con verbos que signifiquen lucha: αἱ χεῖρες σου ἔσονται ἐπ’ αὐτὸν ἐν πρώτοις ἀποκτεῖναι αὐτὸν, καὶ αἱ χεῖρες παντὸς τοῦ λαοῦ ἐπ’ ἐσχάτῳ (*Dt* 13, 10 *LXX*); καὶ ἐγενήθη μετὰ τὸ μετελθεῖν αὐτὴν καὶ γίνεται χεὶρ κυρίου ἐν τῇ πόλει (*1 Sam* 5, 9 *LXX*).

b. (“Down to”, “upon”) especialmente en frases como “caiga su sangre sobre él”, “su sangre sobre su cabeza”: ὃς ἂν δῶ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ ἄρχοντι, θανάτῳ θανατούσθω· (*Lv* 20, 2 *LXX*); καὶ ἐπεστράφη τὰ αἵματα αὐτῶν εἰς κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ εἰς κεφαλὴν τοῦ σπέρματος αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα (*1 Re* 2, 33 *LXX*).

## III. 1. “Con” (“with”).

a. Acompañamiento (“Accompaniment”): καὶ ἐξῆλθεν Εδωμ εἰς συνάντησιν αὐτῷ ἐν ὄλῳ βαρεῖ καὶ ἐν χειρὶ ἰσχυρᾷ (*Nm* 20, 20 *LXX*); καὶ ἐν χρήμασιν πολλοῖς ἀπήλθοσαν εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν (*Jo* 22, 8 *LXX*).

b. A menudo aquello que una persona porta consigo: ἐν γὰρ τῇ ῥάβδῳ μου διέβην τὸν Ἰορδάνην τοῦτον (*Gn* 32, 11 *LXX*).

c. Condiciones concomitantes (o circunstancias): Μετὰ πονηρίας ἐξήγαγεν

αὐτοὺς ἀποκτεῖναι ἐν τοῖς ὄρεσιν καὶ ἐξαναλῶσαι αὐτοὺς ἀπὸ τῆς γῆς (*Ex* 32, 12 *LXX*).

## 2. Instrumentos o medios.

a. “Con” (“with”), “mediante” (“through”): ὅτι ἐξηγάγετε ἡμᾶς εἰς τὴν ἔρημον ταύτην ἀποκτεῖναι πᾶσαν τὴν συναγωγὴν ταύτην ἐν **λιμῷ** (*Ex* 16, 3 *LXX*); “con la espada” (“with the sword”) traducido como nominativo: ὅπως θύσωμεν τῷ θεῷ ἡμῶν, μήποτε συναντήσῃ ἡμῖν **θάνατος ἢ φόνος** (*Ex* 5, 3 *LXX*); καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Γεδεων· ἐν **τοῖς τριακοσίοις ἀνδράσιν τοῖς λάψασιν** σώσω ὑμᾶς (*Jc* 7, 7 *LXX*).

b. Idiomático, con ciertos verbos como jugar con una persona, trabajar con alguien como con un instrumento (“as with an instrument”): παίξῃ δὲ ἐν **αὐτῷ** ὥσπερ ὀρνέῳ ἢ δῆσει; ὥσπερ στρουθίον παιδίῳ (*Jb* 40, 29 *LXX*); καὶ ἔδωκας αὐτοὺς εἰς τὰς χεῖρας αὐτῶν καὶ τοὺς βασιλεῖς αὐτῶν καὶ τοὺς λαοὺς τῆς γῆς ποιῆσαι αὐτοῖς ὡς ἀρέστον ἐνώπιον αὐτῶν (2 *Esd* 19, 24 *LXX*); en hebreo “con los ojos”: ὅτι **οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν ἑώρακαν** πάντα τὰ ἔργα κυρίου τὰ μέγαλα, ὅσα ἐποίησεν ὑμῖν σήμερον (*Dt* 11, 7 *LXX*); καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ κατὰ τοὺς νόμους ὡς δεῖ ποιῆσαι Ἀστὶν τῇ βασιλίσσει, ὅτι οὐκ ἐποίησεν τὰ ὑπὸ τοῦ βασιλέως προσταχθέντα **διὰ τῶν εὐνούχων** (*Est* 1, 15 *LXX*). “Hablar con alguien” (“to speak with one”): καὶ εἶπαν Μὴ **Μουσῇ μόνῳ** λελάληκεν κύριος (*Nm* 12, 2 *LXX*). Además, “profetizar con o por” (“prophesy with or by”): καὶ ἐκάλεσεν αὐτὸ ἐν τῇ ἡμέρῳ ἐκείνῃ **Ιαρβααλ** λέγων Δικασάσθω ἐν **αὐτῷ** ὁ Βααλ (*Jc* 6, 32 *LXX*).

c. “A través de”, “gracias a”, “por intermedio de” (“through”) con muchas conexiones como en ὅτι ἐν **σοὶ ῥυσθήσομαι** ἀπὸ πειρατηρίου καὶ ἐν **τῷ θεῷ** μου ὑπερβήσομαι τεῖχος (*Sal* 18, 30 *LXX*); ἐν **σοὶ** τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν κερατιοῦμεν καὶ ἐν **τῷ ὀνόματί σου** ἐξουθενώσομεν τοὺς ἐπανισταμένους ἡμῖν (*Sal* 43, 6 *LXX*); ἐν **δὲ τῷ θεῷ** ποιήσομεν δύναμιν, καὶ **αὐτὸς** ἐξουθενώσει τοὺς θλίβοντας ἡμᾶς (*Sal* 60, 14 *LXX*); **ἀπὸ τοῦ κυρίου** δικαιωθήσονται καὶ ἐν **τῷ θεῷ** ἐνδοξασθήσονται πᾶν τὸ σπέρμα τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ (*Is* 45, 26 *LXX*). Con verbos pasivos: μακάριος σύ, Ἰσραὴλ· τίς ὅμοιός σοι λαὸς **σφζόμενος ὑπὸ κυρίου** (*Dt* 33, 29 *LXX*); Ἰσραὴλ **σώζεται ὑπὸ κυρίου** σωτηρίαν αἰώνιον (*Is* 45, 17 *LXX*); e incluso de causa inmediata (*Nm* 36, 2 *LXX* (“to be commanded”), *Gn* 9, 6 *LXX* (“by man shall his blood be shed” (both unusual)); Ἀσσυρ οὐ μὴ σώσῃ ἡμᾶς, ἐφ’ ἵππον ἀναβησόμεθα· οὐκέτι μὴ εἴπωμεν Θεοὶ ἡμῶν, σοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν ἡμῶν· ὁ ἐν **σοὶ** ἐλέησει



ὀρφανόν (*Os* 14, 4 *LXX*)<sup>77</sup>.

d. Unida a este uso está la aparición de *b<sup>e</sup>* en frases que incluyen jurar, bendecir, hablar, profetizar, etc. “en nombre de”: κύριον τὸν θεόν σου φοβηθήσῃ καὶ αὐτῷ λατρεύσεις καὶ πρὸς αὐτὸν κολληθήσῃ καὶ **τῷ ὀνόματι** αὐτοῦ ὁμῇ (*Dt.* 6, 13 *LXX*). Casi “en la autoridad y poder de...” (“in the authority and power of...”): καὶ εἶπεν Δαυιδ πρὸς τὸν ἀλλόφυλον· σὺ ἔρχῃ πρὸς με ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν δόρατι καὶ ἐν ἀσπίδι, κἀγὼ πορεύομαι πρὸς σὲ ἐν **ὀνόματι κυρίου σαβαωθ θεοῦ** παρατάξεως Ἰσραηλ, ἦν ὠνείδισας σήμερον (*I Sam* 17, 45 *LXX*).

e. “Por qué medio” (“by means of what?”), “cómo” (“How”): Δέσποτα κύριε, **κατὰ τί** γνώσομαι ὅτι κληρονομήσω αὐτήν (*Gn* 15, 9 *LXX*). “Con esto” = “con esta condición” (“with this” = “on this condition”): ἐν **τούτῳ** ὁμοιωθισόμεθα ὑμῖν καὶ κατοικήσομεν ἐν ὑμῖν, ἐὰν γέννησθε ὡς ἡμεῖς καὶ ὑμεῖς ἐν **τῷ περιτμηθῆναι** ὑμῶν πᾶν ἀρσενικόν (*Gn* 34, 15 *LXX*).

### 3. Coste o precio:

a) Con alquilar, redimir, comprar al precio de: καὶ πρωτότοκον ὑποζυγίου λυτρώσῃ **προβάτῳ** (*Ex* 30, 20 *LXX*).

b) Con vender, intercambiar, servir: ἠγάπησεν δὲ Ἰακωβ τὴν Ραχὴλ καὶ εἶπεν Δουλεύσω σοι ἑπτὰ ἔτη **περὶ Ραχὴλ τῆς θυγατρὸς σου τῆς νεωτέρας** (*Gn* 29, 18 *LXX*); τὸ ἀργύριόν σου οὐ δώσεις αὐτῷ **ἐπὶ τόκῳ** καὶ **ἐπὶ πλεονασμόν** οὐ δώσεις αὐτῷ τὰ βρώματά σου (*Lv* 25, 37 *LXX*).

4. Más bien como rareza, en ciertos casos en que el objeto de la acción puede ser tratado como el instrumento por medio del cual se culmina esta: agitar con la cabeza (¿afirmar?) (“shake with the head”); abrir con la boca, guiñar con el ojo, (“stretch out with the hand”), proclamar (“utter”) con la voz, llamar con el nombre: κἀγὼ καθ’ ὑμᾶς λαλήσω, εἰ ὑπέκειτό γε ἡ ψυχὴ ὑμῶν ἀντὶ τῆς ἐμῆς· εἴτ’ **ἐναλοῦμαι** ὑμῖν **ρήμασιν**, **κινήσω** δὲ καθ’ ὑμῶν **κεφαλὴν**, εἶη δὲ ἰσχύς ἐν τῷ στόματί μου, **κίνησιν δὲ χειλέων** οὐ φείσομαι (*Jb* 16, 4-5 *LXX*); πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεκυχήρισάν με, **ἐλάλησαν ἐν χεῖλεσιν**, **ἐκίνησαν κεφαλὴν** (*Sal.* 22, 8 *LXX*).

5. Con fuerza causal, “a través de” (“through”), “a cuenta de” (“on account of”) “debido a” (“because of”): μηδαμῶς σὺ ποιήσεις ὡς τὸ ῥῆμα τοῦτο, τοῦ ἀποκτεῖναι δίκαιον

<sup>77</sup> Obsérvese la enorme multiplicidad de traducciones, por supuesto dependientes de cada traductor y de la adecuación a la koiné helenística: Vulgata “qui **in te** est misereberis pupilli”; versión King James: “for **in thee** the fatherless findeth mercy”; English Standard Version: “**in you** the orphan finds mercy”; Biblia de Lutero 1984: “Denn **bei dir** finden die Verwaisten Gnade”; La Bible en versión Louis Segond 1914: “Car c’est **auprès de toi** que l’orphelin trouve compassion”; Biblia Vaticana: “poiché presso di te l’orfano trova misericordia”.

**μετὰ ἀσεβοῦς** (*Gn* 18, 25 *LXX*); καὶ οἱ καταλειφθέντες ἀφ’ ὑμῶν καταφθαρήσονται **διὰ τας ἁμαρτίας ὑμῶν** (*Lv* 26, 39 *LXX*); Δὸς τὸν παῖσαντα τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ θανατώσομεν αὐτὸν **ἀντὶ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ**, οὗ ἀπέκτεινεν (*2 Sam* 14, 7 *LXX*); Ἀποσχίσθητε ἀπὸ τῶν σκηνῶν τῶν ἀνθρώπων τῶν σκληρῶν τούτων καὶ μὴ ἄπτεσθε ἀπὸ πάντων, ὧν ἐστὶν αὐτοῖς, μὴ **συναπόλησθε ἐν πάσῃ ἁμαρτία αὐτῶν** (*Nm* 16, 26 *LXX*); οὐκ ἀποθανοῦνται πατέρες **ὑπὲρ τέκνων**, καὶ υἱοὶ οὐκ ἀποθανοῦνται **ὑπὲρ πατέρων**: ἕκαστος **τῇ ἐαυτοῦ ἁμαρτία** ἀποθανεῖται (*Dt* 24, 16 *LXX*)<sup>78</sup>.

6. El material con el que se hace un trabajo, sea como materia prima sea como añadido: καὶ αἵρουσιν **τοὺς λίθους** τῆς Ραμα καὶ **τὰ ξύλα** αὐτῆς, ἃ ὠκοδόμησεν Βαασα, καὶ ὠκοδόμησεν **ἐν αὐτοῖς** ὁ βασιλεὺς Ἀσα πᾶν βουνὸν Βενιαμιν καὶ τὴν σκοπιάν (*1 Re* 15, 22 *LXX*).

7. “Con” con el valor de “pese a” (“although”, “in spite of”): ἐὰν δὲ ἐπὶ τούτοις μὴ πορεύσθε πρὸς με πλάγιοι... (*Lv* 26, 27 *LXX*); Ἔως τίνος παροξύνει με ὁ λαὸς οὗτος καὶ ἕως τίνος οὐ πιστεύουσίν μοι **ἐν πᾶσιν τοῖς σημείοις**, οἷς ἐποίησα ἐν αὐτοῖς; (*Nm* 14, 11 *LXX*).

8. De una medida o cálculo habitual (“by the computation of souls”, *Ex* 12, 4 *LXX*); ὅτι πλὴν Ωγ βασιλεὺς Βασαν κατελείφθη ἀπὸ τῶν Ραφαῖν· ἰδοὺ ἡ κλίνη αὐτοῦ σιδερεᾶ, ἰδοὺ αὕτη ἐν τῇ ἄκρᾳ τῶν υἱῶν Ἀμμων, ἐννέα πηχῶν τὸ μῆκος αὐτῆς καὶ τεσσάρων πηχῶν τὸ εὖρος αὐτῆς **ἐν πήχει ἀνδρός** (*Dt* 3, 11 *LXX*).

#### IV. Ciertas clases de verbos (en algunos casos con dudas):

- a. Refugiarse, confiar.
- b. Gobernar, administrar.
- c. Alegrarse, regocijarse (probablemente un caso de III.5).
- d. Verbos de percepción.
- e. Esporádicamente con verbos de hablar, pensar, mencionar, conocer, para indicar el objeto de la acción, hablar “sobre”, “acerca de” (“speak about”): καὶ προβιβάσεις αὐτὰ τοὺς υἱοὺς σου καὶ λαλήσεις **ἐν αὐτοῖς** (*Dt* 6, 7 *LXX*).

#### V. Seguido de infinitivo, forma una perífrasis que indica los siguientes significados:

1. Conjunción temporal: αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, **ὅτε ἐγένετο**, ἡ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (*Gn* 2, 4 *LXX*); ταῦτα τὰ μαρτύρια καὶ τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα, ὅσα ἐλάλησεν Μωσῆς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐρήμῳ **ἐξελθόντων αὐτῶν ἐκ τῆς Αἰγυπτίου** (*Dt* 4, 45 *LXX*); **ἐν τῷ ἐξαγαγεῖν σε τὸν λαόν μου ἐξ**

<sup>78</sup> Insisto en la multiplicidad anteriormente notada.

**Αἰγύπτου** καὶ λατρεύετε τῷ θεῷ ἐν τῷ ὄρει τούτῳ (*Ex* 3, 12 *LXX*); **Ὡς δὲ ἐξαπέστειλεν** Φαραω τὸν λαόν... (*Ex* 13, 17 *LXX*).

2. Conjunción causal (ver **III.5**): καὶ ἐκράτησαν οἱ ἄγγελοι τῆς χειρὸς αὐτοῦ καὶ τῆς χειρὸς τῆς γυναικὸς αὐτοῦ καὶ τῶν θυγατέρων αὐτοῦ ἐν τῷ φείσασθαι κύριον αὐτοῦ (*Gn* 19, 16 *LXX*).

3. Conjunción concesiva: ὅταν τὰς χεῖρας ἐκτείνητε πρὸς με, ἀποστρέψω τοὺς ὀφθαλμούς μου ἀφ' ὑμῶν, καὶ ἐὰν πληθύνητε τὴν δέησιν, οὐκ εἰσακούσομαι ὑμῶν (*Is* 1, 15 *LXX*); διὰ τοῦτο οὐ φοβηθησόμεθα ἐν τῷ ταρασσεσθαι τὴν γῆν (*Sal* 46, 3 *LXX*).

### 2.3. CÓMO CONTINUAR: REVISIÓN DE LA TRADUCCIÓN DE *b<sup>e</sup>* EN LOS *SETENTA*

En definitiva, se puede encontrar sin problemas la lista de valores adscritos por Harris al uso de ἐν en Pablo, pero la relación de valores de *b<sup>e</sup>* expuesta hasta ahora no permite identificar usos locativos referidos a personas o dioses similares a lo que normalmente se entiende como valor específico de ἐν Χριστῷ como expresión del cuerpo místico, ni idea corporativa alguna salvo para el pueblo de Israel. Cabe la posibilidad de que sea, como hasta ahora ha sido analizado, bien un uso locativo exclusivamente paulino referido al cuerpo místico, bien un abanico de posibilidades a identificar en cada ejemplo concreto, abanico derivado de la gran cantidad de usos que presenta el *b<sup>e</sup>* hebreo. En el primer caso debería ocurrir que siempre se tradujese con el mismo valor el sintagma ἐν Χριστῷ, aunque ya se ha visto en el capítulo anterior que no puede ser así; en el segundo, como se hace desde tiempo atrás, habría que encontrar el valor para cada ejemplo, pero es dudoso que hubiera que hacerlo según el catálogo de usos de *b<sup>e</sup>*.

De hecho, hay que constatar la enorme variación que se observa en las traducciones de *b<sup>e</sup>*, un dato que obliga a pensar que de ninguna manera, contra la opinión tan extendida, se puede hablar de influencia inequívoca de la lengua hebrea, y sus usos, en quienes tradujeron los *Setenta*. En todo caso, hay que eliminar la idea de que ese sintagma con uso místico deriva tan directamente de la lengua hebrea, pues, como queda claro, no es fácil asumirlo. Propongo ahora buscar qué pudieron identificar los diferentes traductores en los casos que tenemos a mano en la gramática de *Gesenius* (por más completa) e identificar un uso que pueda luego ser rastreado en griego de la koiné y clásico. Dicho con otras palabras, propongo revisar, en los empleos de *b<sup>e</sup>*, las posibilidades de uso de esta preposición con personas y analizar la traducción griega por si aparecen nuevas pistas que lleven a otra solución del problema de ἐν Χριστῷ. Estos empleos concretos con persona o divinidad son los siguientes (sigo la clasificación y citas de *Gesenius*):

a) Entre medio de una multitud como individuo importante, entendiendo que la persona importante es una más, aunque señalada, dentro de la multitud (*Gesenius* I.2, a): Πῶς ἐκάθισεν μόνη ἢ πόλις ἢ πεπληθυμμένη λαῶν; ἐγενήθη ὡς χήρα πεπληθυμμένη **ἐν ἔθνεσιν** (*Lam* 1, 1 *LXX*).

b) Matar a uno entre muchos entendido el uno como parte del todo, con la misma idea subyacente (*Gesenius* I.2, b): καὶ ὀργή τοῦ θεοῦ ἀνέβη ἐπ’ αὐτοὺς καὶ ἀπέκτεινεν **ἐν τοῖς πίοσιν αὐτῶν** (*Sal* 78, 31 *LXX*).

En estos dos casos prima la idea de “uno junto a muchos”, “uno entre muchos”.

c) Límites que encierran un espacio, con ejemplo de persona identificada con su hacienda por metonimia (*Gesenius* I.3): Οὐ ποιήσεις ἐν αὐτῇ (ἡμέρα) πᾶν ἔργον, σὺ καὶ ὁ υἱός σου καὶ ἡ θυγάτηρ σου, ὁ παῖς σου καὶ ἡ παιδίσκη σου, ὁ βοῦς σου καὶ τὸ ὑποζύγιόν σου καὶ πᾶν κτῆνος σου καὶ ὁ προσήλυτος ὁ παροικῶν **ἐν σοί** (*Ex* 20, 10 *LXX*).

d) Caso extremo de volverse hacia la divinidad, no como “lugar en donde” sino como “lugar a donde”, entendida la divinidad como referencia de un movimiento intelectual (*Gesenius* I.4): καὶ σὺ **ἐν θεῷ** σου ἐπιστρέψεις (*Os* 12, 7 *LXX*).

e) Hostilidad, entendida como punto final de un movimiento de ataque (*Gesenius* II.4, a): καὶ ἐγενήθη μετὰ τὸ μετελθεῖν αὐτήν καὶ γίνεται χεὶρ κυρίου **ἐν τῇ πόλει** (1 *Sam* 5, 9 *LXX*).

f) Acompañamiento, suponiendo que se trata de una ramificación de la idea “lugar en donde” derivada hacia compañía en un mismo lugar y de compañía a instrumento (*Gesenius* III.1, a): καὶ ἐξῆλθεν Εδωμ εἰς συνάντησιν **αὐτῷ ἐν ὄχλῳ βαρεῖ καὶ ἐν χειρὶ ἰσχυρᾷ** (*Nm* 20, 20 *LXX*).

g) Jugar con una persona como si fuera un instrumento; hablar con alguien, servirse de alguien para un propósito; volverse contra alguien, con la misma idea subyacente (*Gesenius* III.2.b): καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Γεδεων· **ἐν τοῖς τριακοσίοις ἀνδράσιν τοῖς λάψασιν** σώσω ὑμᾶς (*Jc*.7, 7 *LXX*).

h) “A través de”, “por”, indicando causa inmediata e incluso agente con verbos pasivos, siguiendo de alguna manera la idea anterior y ampliándola de instrumento a agente (*Gesenius* III.2.c): ὅτι **ἐν σοὶ ῥυσθήσομαι** ἀπὸ πειρατηρίου καὶ **ἐν τῷ θεῷ** μου ὑπερβήσομαι τείχος (*Sal* 18, 30 *LXX*); **ἐν σοὶ** τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν κερατιοῦμεν καὶ **ἐν τῷ ὀνόματί σου** ἐξουθενώσομεν τοὺς ἐπανισταμένους ἡμῖν (*Sal* 44, 6 *LXX*); **ἐν δὲ τῷ θεῷ** ποιήσομεν δύναμιν, καὶ **αὐτὸς** ἐξουθενώσει τοὺς θλίβοντας ἡμᾶς (*Sal* 60, 14 *LXX*); **ἀπὸ τοῦ κυρίου** δικαιωθήσονται καὶ **ἐν τῷ θεῷ** ἐνδοξασθήσονται πᾶν τὸ σπέρμα τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ (*Is* 45, 26 *LXX*); μακάριος σὺ, Ἰσραὴλ· τίς ὅμοιός σοι λαὸς σφῶζόμενος **ὑπὸ κυρίου** (*Dt* 33, 29 *LXX*); Ἀσσουρ οὐ μὴ σώσῃ ἡμᾶς, ἐφ’ ἵππον ἀναβησόμεθα· οὐκέτι μὴ εἴπωμεν Θεοὶ ἡμῶν, ψοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν ἡμῶν· ὁ **ἐν σοὶ** ἐλεήσει ὀρφανόν (*Os* 14, 4 *LXX*).

i) Referido a una persona como causa eficiente de algo en el pasado se puede apreciar la misma idea subyacente de causa inmediata (*Gesenius* III.5): μηδαμῶς σὺ ποιήσεις ὥς τὸ ῥῆμα τοῦτο, τοῦ ἀποκτεῖναι δίκαιον **μετὰ ἀσεβοῦς** (*Gn* 18, 25 *LXX*); οὐκ ἀποθανοῦνται πατέρες **ὑπὲρ τέκνων**, καὶ υἱοὶ οὐκ ἀποθανοῦνται **ὑπὲρ πατέρων**: ἕκαστος **τῇ ἑαυτοῦ ἀμαρτίᾳ** ἀποθανεῖται (*Dt* 24, 16 *LXX*).

Una primera conclusión a deducir de los ejemplos seleccionados es, en lo referido al sustrato hebreo de los textos, que la idea motriz de la mayor parte de los casos era un locativo y que ha habido una lógica en el cambio de significado que permitió alcanzar el concepto de compañía, instrumento y agente. Por lo que respecta a la traducción al griego hay que observar que, de hecho, junto a expresiones que son hebraísmos hay casos de traducción casi perfecta al griego de la época, es decir, la koiné<sup>79</sup>. Esto obliga a sopesar, por un lado, si podemos asumir tan fácilmente que la expresión ἐν Χριστῷ es un hebraísmo en el *corpus* paulino; por otro, si no se puede asumir que el uso como locativo referido al teologuema “cuerpo místico” se base en una estructura lingüística hebrea.

Lo que sí se puede decir es que en hebreo hay casos en que la preposición *b<sup>e</sup>* da pie a usos instrumentales, incluso de intermediación, y de agente (Sollamo 2003). Los casos más evidentes en los *Setenta* son:

(2, 1) μακάριος σύ, Ἰσραηλ· τίς ὅμοιός σοι λαὸς σωζόμενος **ὑπὸ κυρίου** (*Dt* 33, 29 *LXX*).

La construcción con pasiva es resuelta canónicamente con ὑπό + gen.

(2, 2) **ὑπὸ τοῦ κυρίου** δικαιωθήσονται καὶ ἐν τῷ θεῷ ἐνδοξασθήσονται πᾶν τὸ σπέρμα τῶν υἱῶν Ἰσραηλ (*Is* 45, 26 *LXX*).

Dos agentes traducidos con dos preposiciones diferentes en griego<sup>80</sup>.

(2, 3) ἐν δὲ τῷ θεῷ ποιήσομεν δύναμιν, καὶ **αὐτὸς** ἐξουθενώσει τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν (*Sal* 107, 14 *LXX*).

<sup>79</sup> Por ejemplo *Gesenius* V, cuyos ejemplos se traducen como genitivo absoluto, ὥς y ἔάν y ἐν + infinitivo sustantivado (lo más semítico) según el caso.

<sup>80</sup> Wallace (1996: 368), Dana-Mantey (1927: 98), etc.

La divinidad, que aparece en el primer miembro como causa, se convierte en el segundo en sujeto, lo cual da pie a interpretar la primera como más que una causa, una causa efectiva muy cercana al agente.

(2, 4) καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Γεδεων· ἐν τοῖς τριακοσίοις ἀνδράσιν τοῖς λάψασιν σῶσω ὑμᾶς (*Jc* 7, 7 *LXX*).

La traducción de la frase debería referirse tanto a quien salva como a quienes parecen ser intermediarios activos en la salvación, trescientos varones.

(2, 5) καὶ ἐξῆλθεν Εδωμ εἰς συνάντησιν αὐτῷ ἐν ὄχλῳ βαρεῖ καὶ ἐν χειρὶ ἰσχυρᾷ (*Nm* 20, 20 *LXX*).

Como en el caso anterior se puede considerar este un ejemplo de que tanto la cantidad de personas como el talante de las mismas colaboran para llevar a cabo el objetivo. La multitud como acompañamiento y la mano como cualidad de la acción se combinan para crear una hendíadis que implica la fuerza apoyada en la cantidad, con reminiscencias instrumentales en la idea resultante.

(2, 6) καὶ λέγουσιν αὐτῷ· ὁ θεὸς τῶν Εβραίων προσκέκληται ἡμᾶς· πορευσόμεθα οὖν ὁδὸν τριῶν ἡμέρων εἰς τὴν ἔρημον, ὅπως θύσωμεν τῷ θεῷ ἡμῶν, μήποτε συναντήσῃ ἡμῖν θάνατος ἢ φόνος (*Ex.* 5, 3 *LXX*).

Los instrumentales “peste” y “espada” del hebreo son sustituidos por nominativos sujeto.

(2, 7) ὅτι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν ἐώρακαν πάντα τὰ ἔργα κυρίου τὰ μέγαλα, ὅσα ἐποίησεν ὑμῖν σήμερον (*Dt* 11, 7 *LXX*).

Este caso parece estar en la misma línea que el ejemplo anterior.

Como resumen, se puede avanzar que las ideas “instrumento”, “causa”, “agente”, priman en los ejemplos que incluyen personas. Los medios de traducción son, principalmente, el nominativo, ὑπό + genitivo, ἐν + dativo y ἀπό + genitivo.

## 2.4. OTROS EJEMPLOS DE LOS *SETENTA*

Dadas ya unas claves, hay que comprobar si lo deducido de los ejemplos “de gramática” puede hallarse en otros casos dispersos por la obra. De esta manera, y aunque hay que reconocer cierta limitación en las conclusiones, se puede intentar superar la carencia que, según Lyle (2013: 50-51), es evidente en el tipo de repertorio que hemos utilizado. Me serviré de dos construcciones que resultan muy interesantes dado el carácter de dios y hombre que se atribuye en el *NT* a Jesús de Nazaret: el caso referido a la muy trascendente, por tratarse de una divinidad, ἐν τῷ θεῷ (y ἐν κυρίῳ), y el de personas concretado en ἐν σοί / ἐν αὐτῷ. Una vez realizado este pequeño estudio habrá que rastrear el griego de la koiné y clásico para aclarar este uso.

### 2.4.1. ἐν (τῷ) θεῷ, ἐν θεοῖς

Como se verá a continuación, este sintagma resulta ser clave en el planteamiento final del problema de ἐν Χριστῷ. De entre los usos destacados a partir del diccionario de *Gesenius* combinados con una búsqueda informática en *TLG* destaco los siguientes ejemplos, que presento ya clasificados:

#### 2.4.1.1. Locativo propio

(2, 8) τίς ὅμοιός σοι ἐν θεοῖς, κύριε (*Ex* 15, 11 *LXX*).

Resulta evidente el uso locativo: “entre un grupo”.

#### 2.4.1.2. Locativo de movimiento (lativo)

(2, 9) καὶ σὺ ἐν θεῷ ἐπιστρέψεις· ἔλεον καὶ κρίμα φυλάσσου καὶ ἔγγιζε πρὸς τὸν θεόν σου διὰ παντός (*Os* 12, 7 *LXX*).

La idea lativa de “movimiento hacia” se ve corroborada por el segundo miembro, “mantente cerca de tu Dios”. El ejemplo parece ser una metáfora de la actividad intelectual.

(2, 10) Καὶ ἠθέτησαν ἐν θεῷ πατέρων αὐτῶν (1 Cro 5, 25 LXX).

En este caso se puede apreciar la misma metáfora intelectual de movimiento contra la divinidad.

(2, 11) ὅτι οὐκ ἐπίστευσαν ἐν τῷ θεῷ οὐδὲ ἤλπισαν ἐπὶ τὸ σωτήριον αὐτοῦ (Sal 77, 22 LXX).

Parece que hay que entender la idea de “volver las esperanzas hacia”. Podría considerarse que el régimen de ἐλπίζω pasó del acusativo al dativo precedido de ἐν / ἐπί<sup>81</sup>. También prima un matiz intelectual.

#### 2.4.1.3. Locativo de situación

Hay algunos ejemplos en los que quizá pudiera entenderse que la expresión rige movimiento pero resalta el “lugar en donde” resultante del final del movimiento, si bien, como se verá más tarde, cabe otra alternativa. Los ejemplos son los siguientes:

(2, 12) Ἐπερώτησον δὴ ἐν τῷ θεῷ, καὶ γνωσόμεθα εἰ κατευδοῖ ἡ ὁδὸς ἡμῶν, ἣν ἡμεῖς πορευόμεθα ἐπ’ αὐτήν (Jc 18, 5 LXX).

El verbo preguntar podría interpretarse como “ir a preguntar a Dios”, o como “en el lugar de Dios”, el templo o altar de consulta, es decir, una metonimia.

(2, 13) Καὶ ἀνέστησαν καὶ ἀνέβησαν εἰς Βαιθηλ καὶ ἐπηρώτησαν ἐν τῷ θεῷ καὶ εἶπαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ· Τίς ἀναβήσεται ἡμῖν ἀφηγούμενος πολεμῆσαι μετὰ Βενιαμιν· Καὶ εἶπεν κύριος Ἰουδας ἀναβήσεται ἀφηγούμενος (Jc 20, 18 LXX).

En hebreo, no obstante, no hay expresión de “lugar en donde” del estilo “casa de Dios” en ninguno de estos dos pasajes.

En este segundo ejemplo el “lugar a donde” queda perfectamente recogido por εἰς Βαιθηλ, Betel, lugar reconocido por la construcción en la cima de la montaña de un altar en el que los judíos

81 Los ejemplos de *LSJ* solo se sirven de estas preposiciones en los *Setenta*.



consultaban a su dios. Por lo tanto, la frase “preguntar a Dios” tendría su origen en la idea de encontrarse **ante** la divinidad. Se trataría de un hebraísmo cuyo origen no indicaría locativo sino lativo, si bien, como se verá en el siguiente capítulo, siempre hay que tener presente la confusión entre *ἐν* y *εἰς* en koiné.

#### 2.4.1.4. Locativo: “depender de alguien”, “en manos de alguien” (origen/causa)

(2, 14) πολλοὶ λέγουσιν τῇ ψυχῇ μου· οὐκ ἔστιν σωτηρία ἐν τῷ θεῷ αὐτοῦ (Sal 3, 3 LXX).

“No hay salvación en su Dios” indica que el “lugar en donde” es más bien un actor, pues la salvación no está en la divinidad sino que se trata de una expresión metonímica por la acción que desarrollaría la divinidad.

#### 2.4.1.5. Compañía-causal (comitativo/causal)

Derivado del ejemplo anterior, algún caso podría ser interpretado como “estar en manos de alguien”, “depender” e incluso “compañía coadyuvante” si no totalmente agente. Se puede ilustrar mediante el citado más arriba (2, 3). La estructura bimembre explicita perfectamente esta idea: si *ἐν τῷ θεῷ* fuera una metonimia de “lugar en donde” no habría explicación fácil al segundo miembro, que pone a la divinidad como sujeto. El pasaje se explica mejor atendiendo al concepto de “paralelismo sinónimo” (Schmidt 1999: 368)<sup>82</sup>:

“Si los semiversículos se corresponden perfectamente y expresan con otras palabras el mismo pensamiento, se habla de paralelismo sinónimo: «Lava del todo mi delito, limpia mi pecado» (Sal 51, 4 s LXX; cf. 5, 2; Is 1, 10 LXX y *passim*)”.

Es decir, se debe entender que cada miembro tiene el mismo significado y, por tanto, *ἐν τῷ θεῷ* presenta un matiz de agente o causa.

(2, 15) ὅλην τὴν ἡμέραν ἡμέρας φοβηθήσομαι, ἐγὼ δὲ ἐπὶ σοὶ ἐλπῶ. ἐν τῷ θεῷ

<sup>82</sup> Al presentar el *corpus* paulino retomaré este recurso poético hebreo.

ἐπαινέσω τοὺς λόγους μου ὅλην τὴν ἡμέραν. ἐπὶ τῷ θεῷ ἤλπισα, οὐ φοβηθήσομαι· τί ποιήσει μοι σάρξ; ὅλην τὴν ἡμέραν τοὺς λόγους μου ἐβδελύσσοντο, κατ’ ἐμοῦ πάντες οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν εἰς κακόν (*Sal* 55, 4-6 *LXX*).

La expresión ἐν τῷ θεῷ ἐπαινέσω τοὺς λόγους μου ὅλην τὴν ἡμέραν resultaría confusa por cuanto “enaltecer mis palabras” podría dar la impresión de demasiado egoísta. Sin embargo, comparado el verso con ὅλην τὴν ἡμέραν τοὺς λόγους μου ἐβδελύσσοντο, κατ’ ἐμοῦ πάντες οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν εἰς κακόν adquiere significado, pues el sujeto reafirma su discurso “gracias a” o “por obra de” su dios.

#### 2.4.1.6. Confusión entre instrumental y agente

Con construcciones en pasiva el sintagma ἐν + dativo parece indicar algo más que causa o personaje coadyuvante (¿agente/instrumental?)<sup>83</sup>

(2, 16) Καὶ εἶπεν Ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ, ὑψώθη κέρας μου ἐν θεῷ μου· ἐπλατύνθη ἐπὶ ἐχθροὺς τὸ στόμα μου, εὐφράνθη ἐν σωτηρίᾳ σου (*1 Sam* 2, 1 *LXX*).

En este ejemplo aparecen tres verbos pasivos acompañados de ἐν + dativo. Podemos entender claramente que los tres ejemplos son coadyuvante /causa.

Para entender mejor esta interpretación, adjunto a este pasaje el siguiente:

(2, 17) σὺ δέ, κύριε, ἀντιλήμπτωρ μου εἶ, δόξα μου καὶ ὑψῶν τὴν κεφαλὴν μου (*Sal* 3, 4 *LXX*).

En este caso se observa un paralelismo de otro tipo (Schmidt 1999: 368):

“Si la segunda parte del versículo o de la frase prolonga la primera, sin repetirla en otra forma, resulta un “paralelismo” sintético. También este puede ser bimembre o trimembre, pero apenas cabe advertir un paralelismo: «Yahvé es mi luz y mi salvación, ¿a quién temeré?» (*Sal* 27, 1 *LXX*; cf. 23, 1; 1, 3; 103, 1 s.; *Is* 40, 31 *LXX*)”.

83 Andrews (1963).

En (2, 17), como se puede apreciar, el primer miembro se desarrolla en dos nuevos miembros: un adjetivo con sufijo de agente ἀντιλήμπτωρ es ampliado mediante dos verbos cuyo sujeto es quien ha sido calificado mediante dicho adjetivo: δόξα y ὑψῶν<sup>84</sup>. Volviendo a (2, 16) se puede concluir entonces que subyace la idea de que la causa es eficiente, activa.

(2, 18) ὅτι ἐν σοὶ δραμοῦμαι μονόζωνος καὶ ἐν τῷ θεῷ μου ὑπερβήσομαι τεῖχος (2 Sam 22, 30 LXX).

Este texto es un ejemplo de esa causa eficiente gracias a la cual se consigue llevar a cabo la acción del verbo: “gracias a ti corro con armadura ligera y gracias a mi Dios superaré el muro”.

(2, 19) ἐν τῷ θεῷ ἐπαινεσθισόμεθα ὅλην τὴν ἡμέραν καὶ ἐν τῷ ὀνόματί σου ἐξομολογησόμεθα εἰς τὸν αἰῶνα (Sal 43, 9 LXX).

Es evidente la causa en la primera parte de la cita y el instrumento activo como metonimia de la causa eficiente<sup>85</sup> en la segunda: “gracias a Dios” y “por medio de tu boca”.

(2, 20) ἀπὸ κυρίου δικαιωθήσονται καὶ ἐν τῷ θεῷ ἐνδοξασθήσονται πᾶν τὸ σπέρμα τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ (Is 45, 25 LXX).

Es este otro ejemplo de una estructura paralela con verbos en pasiva. En griego bíblico se reconoce este uso: a este respecto, Cignelli-Pierri (2010: 49) hablan del punto de partida de la acción y más exactamente de su “origine personale”. Además, en el NT se reconoce el uso de ἀπό + genitivo como agente remoto (Wallace 1996: 433; Zerwick 2002: 54; Dana-Mantey 1990: 98). Harris (2012) no menciona este uso.

En cuanto al uso de ἐν + dativo como posible agente, explican Cignelli-Pierri (2010:51):

“Nel greco *biblico* il complemento d’agente è spesso sostituito da locuzioni varie in conformità allo *stile semitico* (v. Johannes. II, 350s; Buttm. § 133, 14; 143, 3); il valore d’agente di tali locuzioni si deduce dal senso passivo del verbo reggente”.

84 Sobre el uso de un participio como imperativo en el NT, Zerwick (2002:157-158) con bibliografía que repasa fenómenos semíticos y Wallace (1995: 650-652).

85 Es constante, como se puede comprobar, la identificación Tú con Dios en estos ejemplos. En otros casos, Tú es el pueblo de Israel.

Los autores citan a continuación ejemplos con adjetivos de significado pasivo (2010: 54): Τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσιν (*Hb* 13, 4 *LXX*), “Il matrimonio (sia) stimato presso tutti”. Y, muy interesante, también se acredita el valor instrumental (2010: 55) para ἐν + dativo: καὶ ἔδωκεν κύριος ἐμοὶ τὰς δύο πλάκας τὰς λιθίνας γεγραμμένας ἐν τῷ δακτύλῳ τοῦ θεοῦ (*Dt* 9, 10 *LXX*), “tavole di pietra scritte con il dito di Dio”; ἐν ᾧ ἡγιάσθη (*Hb* 10, 29 *LXX*), “con il quale / per mezzo del quale (sangue) è stato santificato”. Y terminan por añadir algunas locuciones de significado afín consideradas semitismos, como καὶ εὐοδώθη σωτηρία ἐν χειρὶ αὐτοῦ (1 *Mac* 3, 6 *LXX*).

(2, 21) ὅτι ἐν σοὶ ῥυσθήσομαι ἀπὸ πειρατηρίου καὶ ἐν τῷ θεῷ μου ὑπερβήσομαι τεῖχος (*Sal* 17, 30 *LXX*).

La idea parece ser la de causa eficiente, “gracias a ti seré salvado”, si no agente, “por ti seré salvado”.

Otras referencias se pueden encontrar en Andrews (1963: 26-33). Este autor constata sin ambages el valor de agente para el sintagma ἐν + dativo con verbo en voz pasiva.

#### 2.4.2. *Ἐν σοὶ / ἐν αὐτῷ*

A los casos ya apuntados de ἐν σοὶ dependientes de ἐν θεῷ hay que añadir los siguientes:

##### 2.4.2.1. Locativo

En primer lugar, un caso ya aparecido en el diccionario de *Gesenius*, con el que se indica lo que pertenece a alguien, está en los dominios de alguien o, mediante una identificación entre “tú” e “Israel”, se refiere a todo el pueblo de Israel:

(2, 22) Οὐ ποιήσεις ἐν αὐτῇ (ἡμέρᾳ) πᾶν ἔργον, σὺ καὶ ὁ υἱός σου καὶ ἡ θυγάτηρ σου, ὁ παῖς σου καὶ ἡ παιδίσκη σου, ὁ βοῦς σου καὶ τὸ ὑπόζυγιόν σου καὶ πᾶν κτήνος σου καὶ ὁ προσήλυτος ὁ παροικῶν ἐν σοὶ (*Ex.* 20, 10 *LXX*).

Este caso sirve para caracterizar los siguientes pasajes:

(2, 23) οὐ τρωθήσῃ ἀπὸ προσώπου αὐτῶν, ὅτι κύριος ὁ θεός σου **ἐν σοί**, θεὸς μέγας καὶ κραταιός (*Dt* 7, 21 *LXX*).

No se trata de una habitación divina sino de “tú” tomado como todo Israel, de manera que nos encontramos con un locativo normal para un grupo.

(2, 24) ὅτι οὐκ ἔσται **ἐν σοὶ** ἐνδεής (*Dt* 15, 4 *LXX*).

En este caso se trata de nuevo del pueblo de Israel.

(2, 25) οὐκ ἔσται **ἐν σοὶ** θεὸς πρόσφατος, οὐδὲ προσκυνήσεις θεῷ ἄλλοτρίῳ (*Sal* 80, 10 *LXX*).

Vemos otra vez el pueblo de Israel.

(2, 26) σοὶ ἔσονται δοῦλοι καὶ ὀπίσω σου ἀκολουθήσουσιν δεδεμένοι χειροπέδαις καὶ προσκυνήσουσίν σοι καὶ **ἐν σοὶ προσεύξονται**, ὅτι **ἐν σοὶ ὁ θεός ἐστιν** (*Is* 45, 14 *LXX*).

Se observa un interesante caso de uso duplicado, en primera instancia con valor de “ante ti” y en segunda de locativo como los anteriores, es decir, la presencia de la divinidad en o entre el pueblo.

#### 2.4.2.2. Lativo

El “lugar en donde” se convierte en “lugar a donde” en el siguiente ejemplo, un caso de dirección del pensamiento

(2, 27) ὅτι θεὸς ζηλωτῆς κύριος ὁ θεός σου **ἐν σοί**, μὴ ὀργισθεὶς θυμωθῇ κύριος ὁ θεός σου ἐν σοὶ καὶ ἐξολεθρεύσῃ σε ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς (*Dt* 6, 15 *LXX*).

La divinidad que está entre el pueblo se volverá contra el pueblo.

(2, 28) καὶ ἐνετείλατο Σαουλ τοῖς παισὶν αὐτοῦ λέγων Λαλήσατε ὑμεῖς λάθρα τῷ Δαυὶδ λέγοντες Ἴδου ὁ βασιλεὺς **θέλει ἐν σοί**, καὶ πάντες οἱ παῖδες αὐτοῦ ἀγαπῶσιν σε, καὶ σὺ ἐπιγάμβρευσον τῷ βασιλεῖ (*1 Sam* 18, 22 *LXX*).

El texto parece apuntar a una idea subyacente que ya se ha visto a propósito de Yahvé: Saúl dirige su voluntad hacia David, expresado con el consiguiente *b<sup>e</sup>* de “lugar hacia”, de ahí la idea de “preferir”, “querer”, etc<sup>86</sup>.

(2, 29) καὶ ἐὰν εἴπῃ οὕτως Οὐκ ἠθέληκα **ἐν σοί**, ἰδοὺ ἐγὼ εἰμι, ποιεῖτω μοι κατὰ τὸ ἀγαθὸν ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ (*2 Sam* 15, 26 *LXX*).

Se puede apreciar el mismo sentido que en el ejemplo anterior.

#### 2.4.2.3. Causal

Muchos pasajes son meramente causales, referidos a la totalidad del pueblo de Israel mediante el consabido “tú” como causa de un comportamiento divino, causa que, en algunos casos, se ha manifestado como acción humana a favor o en contra de las disposiciones divinas.

(2, 30) οὗτος καύχημά σου καὶ οὗτος θεός σου, ὅστις ἐποίησεν **ἐν σοὶ** τὰ μεγάλα καὶ τὰ ἔνδοξα ταῦτα, ἃ εἶδον οἱ ὀφθαλμοί σου (*Dt* 10, 21 *LXX*).

El pueblo de Israel fue la causa que motivó el comportamiento inicial de Yahvé.

(2, 31) καὶ εὐφράναι **ἐν σοὶ** τοὺς αἰχμαλώτους καὶ ἀγαπήσαι **ἐν σοὶ** τοὺς ταλαιπώρους εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος (*Tob* 13, 12 *LXX*).

El pasaje no indica “lugar en donde” sino origen de la alegría y el amor, por lo tanto causa.

(2, 32) εὐφρανθήσομαι καὶ ἀγαλλιάσομαι **ἐν σοί**, ψαλῶ τῷ ὀνόματί σου, ὕψιστε (*Sal* 9,

<sup>86</sup> En español resulta interesante que “querer” provenga de *quaero*, buscar, y que podamos entrever el mismo matiz de lugar a dónde apuntado a propósito del pasaje estudiado. *LSJ* incluye este pasaje entre los usos de θέλω / ἐθέλω aunque como único ejemplo.

3 LXX).

Este caso es interesante por la coordinación de pasiva y media con causal y porque el segundo miembro se sirve de dativo simple como instrumental.

(2, 33) Ἐπαίνει, Ἱερουσαλημ, τὸν κύριον, αἶνει τὸν θεόν σου, Σιών, ὅτι ἐνίσχυσεν τοὺς μοχλοὺς τῶν πυλῶν σου, ἐλόγησεν τοὺς υἱοὺς σου ἐν σοί (Sal 147, 1-2 LXX).

La alabanza que se requiere a Jerusalén es de agradecimiento porque, gracias a Jerusalén (sinécdoque del pueblo judío), la generaciones futuras quedarán bendecidas. El sintagma ἐν σοί es claramente causal.

#### 2.4.2.4. Instrumental referido a personas

También hay algún caso además de los citados por *Gesenius*

(2, 34) πλούσιος ἡδίκησεν, καὶ αὐτὸς προσεनेβριμήσατο· πτωχὸς ἡδίκηται, καὶ αὐτὸς προσδεηθήσεται. ἐὰν χρησιμεύσης, ἐργᾶται ἐν σοί· καὶ ἐὰν ὑστερήσης, καταλείψει σε (Eclo 13, 3-4 LXX).

En este caso se entiende “servirse de”, “utilizar”.

### 2.5. AMPLIACIÓN: ALGUNOS USOS NI PERSONALES NI DIVINOS (O CASI)

En este apartado comentaré algunos ejemplos que llaman poderosamente la atención a tenor de ciertas características que han aparecido en el uso con dioses o personas.

#### 2.5.1. Los ojos

El principal, ya notado a partir de un ejemplo de *Gesenius*, es el hecho de que algunos instrumentales presentados por *b<sup>e</sup>* fueron traducidos como nominativos sujeto de verbos activos:

(2, 35) ὅτι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν ἐώρακαν πάντα τὰ ἔργα κυρίου τὰ μέγαλα, ὅσα ἐποίησεν ὑμῖν σήμερον (*Dt* 11, 7 *LXX*).

Este ejemplo ha de ser comparado con otros en los que se ha conservado el instrumental en la traducción griega.

La frase es muy distinta de expresiones muy comunes en los *Setenta*<sup>87</sup>: εὐρίσκειν χάριν ἐν ὀφθαλμοῖς τινός (“a la vista de”, “ante los ojos de”, con el valor locativo como sinécdoque evidente) por ejemplo en ἐὰν εὕρω χάριν ἐν ὀφθαλμοῖς κυρίου (2 *Sam* 15, 25 *LXX*); ποιεῖν τι (κακὸν, εὐθές,) ἐν ὀφθαλμοῖς τινός (por ejemplo καὶ ἐποίησεν τὸν πονηρὸν ἐν ὀφθαλμοῖς κυρίου (2 *Re* 23, 32 *LXX*). Sin embargo, conviven las expresiones que proponen a los ojos como sujeto de la acción de mirar con las que incluyen la idea instrumental aplicada a los ojos: βλέπων ἐν ὀφθαλμοῖς (*Eclo* 30, 20 *LXX*), “mira con los ojos”, ἴδετε ἐν ὀφθαλμοῖς ὑμῶν ὅτι... (*Eclo* 51, 27 *LXX*). Compárese con ὅσα ἠκούσαμεν ἐν ὧσιν ἡμῶν (1 *Cro* 17, 20 *LXX*) (en hebreo construcción con *b<sup>e</sup>*) y con ὅτι οἱ ὀφθαλμοὶ σου ὄψονται τοὺς πλανῶντάς σε, καὶ τὰ ὠτά σου ἀκούσονται τοὺς λόγους τῶν ὀπίσω σε πλανησάντων (*Is* 30, 20-21 *LXX*) (en hebreo sendos sujetos como en griego). Es decir, parece deducirse que tanto ojos como oídos pueden ser considerados como instrumentos y al mismo tiempo se les atribuye la capacidad de actuar.

(2, 36) ὅπως θύσωμεν τῷ θεῷ ἡμῶν, μήποτε συναντήσῃ ἡμῖν θάνατος ἢ φόβος (*Ex*. 5, 3 *LXX*):

El “con la espada” (“with the sword”) hebreo fue traducido como dos nominativos.

### 2.5.2. *El hambre*

Además, se puede rastrear el mismo fenómeno en otros casos. A tenor de lo observado en la clasificación de *Gesenius* el hambre, ὁ λιμός, por ejemplo, fue una causa o instrumento, y también una fuerza que procedió contra personas o regiones, lo cual le otorga un carácter especial, pues se trata de lo que podríamos denominar “concepto activo”.

(2, 37) ὅτι ἐξηγάγετε ἡμᾶς εἰς τὴν ἔρημον ταύτην ἀποκτεῖναι πᾶσαν τὴν συναγωγὴν ταύτην ἐν λιμῷ (*Ex* 16, 3 *LXX*).

<sup>87</sup> Estos casos entrarían en lo que se denomina “semitistic pseudo-prepositional phrases” (Muraoka 2016: 225-226).



(2, 38) **ἐνίσχυσεν** γὰρ **ὁ λιμός** ἐν γῇ Χανααν (*Gn* 47, 4 *LXX*).

(2, 39) **ἐκάλυψεν** γὰρ τὸ πρόσωπον τῆς γῆς Χανααν **λιμός** (*Jdt* 5, 10 *LXX*).

(2, 40) ὁ ἐν τῷ πεδίῳ ἐν ῥομφαίᾳ τελευτήσει, τοὺς δὲ ἐν τῇ πόλει **λιμός καὶ θάνατος συντελέσει** (*Ez* 7, 15 *LXX*).

### 2.5.3. *El pecado*

De la misma manera, ἁμαρτία:

(2, 41) Ἀποσχίσθητε ἀπὸ τῶν σκηνῶν τῶν ἀνθρώπων τῶν σκληρῶν τούτων καὶ μὴ ἄπτεσθε ἀπὸ πάντων, ὧν ἐστὶν αὐτοῖς, μὴ **συναπόλησθε ἐν πάσῃ ἁμαρτία αὐτῶν** (*Nm* 16, 26 *LXX*).

(2, 42) δικαιοσύνη φυλάσσει ἀκάκους, **τοὺς δὲ ἀσεβεῖς φαύλους ποιεῖ ἁμαρτία** (*Pr* 13, 6 *LXX*).

(2, 43) λέων θήραν **ἐνεδρεύει**, οὕτως **ἁμαρτία ἐργαζομένους ἄδικα** (*Eccl* 27, 10 *LXX*).

### 2.5.4. *Otros sustantivos + genitivo de la divinidad (θεοῦ)*

Ahora bien, hay ejemplos que amplían este punto de vista al aportar construcciones que incorporan cualidades o atribuciones de la divinidad, es decir, casi la divinidad. Un simple caso, también en pasiva, servirá para terminar de fijar la extensión de las apariciones de ἐν cuando se usó para traducir una construcción hebrea con *b<sup>e</sup>*:

(2, 44) ὅτι ἐξελίπομεν **ἐν τῇ ὀργῇ σου**, καὶ ἐν τῷ θυμῷ σου ἐταράχθημεν (*Sal* 90, 7 *LXX*).

De hecho, la construcción en hebreo presenta dos pasivas, una en cada miembro de la frase (Callahan, 2012: 95), aunque la primera fue traducida al griego en forma activa.

Una breve búsqueda permite encontrar casos en los que la ira de Yahvé es sujeto:

(2, 45) Μὴ ὀργισθῆτω ὁ θυμός σου ἐν ἐμοί (Jc 6, 39 LXX).

En este caso con un uso de ἐν.

## 2.6. ALGUNAS NOTAS SOBRE EL USO HEBREO DE *b*<sup>e</sup> Y SUS CONSECUENCIAS

Es hora de un último paso que servirá como transición hacia el estudio del texto en griego. Algunos trabajos recientes (Lyle 2013) han puesto de relieve la importancia de nuevos enfoques en el estudio de las preposiciones hebreas, nuevos enfoques que son los que se aplican también en otros idiomas. Así indica lo siguiente<sup>88</sup>:

In any attempt to determine the semantic potential of a preposition, there are several requirements that must be met if this research endeavor is to be credited with representing an acceptable degree of academic rigor. In short, it must contain a replicable methodology for breaking down and identifying the composite network of a target lexeme's range of senses. This should be followed by an explanation of how these constituent parts are interrelated. Naturally, it follows that what exactly constitutes a meaning unit (i.e. distinct sense) and how the various usages (i.e. sense extensions) are contingent upon or perpetuated by one another must be accounted for. In addition to demarcating distinct senses as well as describing their semantic connectivity, the source sense (i.e. primary sense) from which the network has sprouted must be recognized with due appreciation (2013: 52).

Ahora propongo observar algunos de los pasajes y fenómenos estudiados hasta el momento según estas líneas de investigación que no son tan nuevas en la actualidad sino más bien muy consolidadas. En definitiva, se trata de ofrecer un repaso de los valores semánticos<sup>89</sup> aplicables a los casos comentados, aquellos en que la preposición hebrea aparecía referida a personas o dioses. Estos son los resultados iniciales:

a) En principio el prototipo es locativo, e incluye las nociones de “dirección”, “ubicación”, “origen”. Se puede apreciar en los textos que indica “formar parte de un grupo”, “distinguirse en

<sup>88</sup> En general sobre este enfoque, Valenzuela-Ibarretxe-Antuñano-Hilferty (2012).

<sup>89</sup> Me remito a las nuevas gramáticas griegas de Martínez Vázquez *et alii* (1999: 18 y 81-213) y Crespo *et alii*, (2033: 95-99 y *passim*). Sobre la Semántica Cognitiva, Cifuentes Férez (2012); sobre funciones semánticas, Ibarretxe-Antuñano -Valenzuela (2012).

él”, “colocarse en un lugar”, “dirigir la mirada hacia”, “estar a la vista de alguien”.

b) A partir de aquí, como es habitual en todas las lenguas, los usos se diversifican para alcanzar más funciones semánticas: Causa, Instrumento, Compañía, Agente, Ámbito, Tiempo.

Esta realidad lingüística ha sido estudiada profundamente por varios trabajos que ofrecen muy interesantes perspectivas. En resumen, lo que las gramáticas antiguas definieron como comitativo, instrumental, agente, causal, etc. se ha examinado de nuevo desde otros puntos de vista que permiten entender mejor la relación entre estas ideas y su plasmación lingüística.

En principio, la instancia locativa de *b<sup>e</sup>* parece ser la semilla del cambio semántico hacia otras funciones, a tenor de lo que algunos estudios sobre el tema han concluido. Luraghi (2001), por ejemplo, analiza las conclusiones de Heine *et alii* (1991) respecto a la escala de gramaticalización que este aporta sobre el paso de prototipos locativos hacia otras funciones semánticas remitiendo al siguiente cuadro:

ABLATIVE>	AGENT>	PURPOSE>	TIME>	CONDITION>	MANNER
ALLATIVE	COMITATIVE	INSTRUMENT		CAUSE	
LOCATIVE	BENEFACTIVE	DATIVE			
PATH		POSSESSIVE			

Y en el caso del griego, Bortone (2010: xii) presenta su estudio con la siguiente conclusión:

“the history of Greek prepositions, if analyzed in its entirety, is largely congruent with “localist hypothesis” that concrete spatial meanings are the earliest ones, and entirely congruent with the “unidirectional hypothesis” that spatial meanings evolve into non-spatial ones but no vice-versa”.

Dado, además, el carácter ya identificado en el uso de *ἐν* en los *Setenta*, merece la pena insistir un poco más en la cuestión pues abre un panorama sumamente interesante a la hora de continuar el estudio sobre el sintagma *ἐν Χριστῷ*.

Por ejemplo, ya me he referido a algunas ideas instrumentales que fueron traducidas al

griego como sujetos, categoría sintáctica que esconde varias Funciones Semánticas<sup>90</sup>, que en griego clásico (Crespo *et alii* 2003:106-110) son Afectado, Agente-Fuerza, Posicionador, Poseedor, Experimentador, Receptor, Paciente, Causa-Fin, Resultado. Sin entrar en detalles que pospongo para el siguiente capítulo, se puede decir que resulta ser muy intensa la relación entre instrumento y causa-fin, tal como se define en Crespo *et alii* (2003: 109):

El complemento que expresa la noción relacional Causa designa la entidad, generalmente inanimada e imperceptible mediante los sentidos, que, sin ejercer control sobre la predicación, desencadena la situación designada en ella.

En este sentido, el ya analizado pasaje (2, 36) muestra la consciente transformación de causa-instrumento a agente, pues los nominativos eran la traducción de un instrumental hebreo.

Atendiendo, a continuación, a la Función Semántica Instrumental, que indudablemente existía en la frase hebrea, obsérvese cómo esta noción ha de relacionarse con otra más, Intermediario (Crespo *et alii*, 2003: 149):

El complemento que expresa Intermediario designa a la entidad humana que lleva a cabo la acción bajo control de la persona designada por el sujeto.

El complemento que expresa Instrumento designa a la entidad manipulable (generalmente inanimada y concreta) con la que un agente voluntario realiza una acción; también puede expresar la entidad manipulable mediante la que el agente controla un estado de cosas no dinámico o mediante la cual se ha alcanzado un estado.

Podemos releer esos valores en los ejemplos (2, 4) y (2, 44). Parecido es (2, 16).

Ahora bien, hay un problema en la traducción griega de estos matices, pues está claro que se deben interpretar estos casos y muchos otros como causa con verbos que aparecen en pasiva y correspondiendo a ideas pasivas en hebreo. Sollamo (2003) insiste en esta cuestión muy poco atendida por otros autores y analiza los textos y las traducciones de numerosos ejemplos en los que nos encontramos en el límite entre unas nociones y otras.

Y sin duda hay que atender a las ideas de causa, pues, cuando el referente es humano, puede ser analizada como expresión de Causa y Agente-Fuerza (Crespo *et alii* 2003: 153-154), de la cual tenemos la siguiente definición para el griego clásico:

---

<sup>90</sup> De ahora en adelante, y siguiendo la norma de la Gramática Cognitiva, escribiré con mayúscula Funciones Semánticas y cada una de ellas, por ejemplo Causa, Intermediario, etc. Caso de aparecer en minúscula, se tratará de ellos conceptos, no de las Funciones Semánticas.

La función de Agente-Fuerza se expresa mediante un sintagma en nominativo con predicados verbales en forma personal de la voz activa o media que designan una acción. Cuando la entidad que hace la función de Agente-Fuerza no es sujeto, se expresa mediante genitivo, dativo o ὑπό con genitivo. El complemento que expresa la noción de 'agente' designa la entidad que el emisor concibe como un ser animado y consciente que, usando su propia energía, controla de modo activo y voluntario una situación con cambio (Crespo *et alii*, 2003: 106).

De hecho, también en hebreo bíblico hay una difusa frontera entre lo que ahora podemos denominar Causa y Agente-Fuerza. Y esta borrosa realidad se plasma, como hemos observado, en las traducciones al griego. Ahora bien, queda investigar si las traducciones son hebraísmos o corresponden a posibilidades del griego de koiné o clásico. Bortone y otros ofrecen continuar por un camino ya vislumbrado páginas atrás.

En efecto, en su trabajo sobre las preposiciones griegas este autor (Bortone 2010: 192) indica, a propósito de la preposición ἐν en ἐν τῷ λιμῶ (Gn 41, 36 LXX) que el uso más extendido de *b<sup>e</sup>* en sentido no espacial es el instrumental/causal. Como se estudiará en el siguiente capítulo, esta expresión se recoge en los papiros alternando con ὑπὸ τοῦ λιμοῦ y con τῷ λιμῶ, y Bortone argumenta que este uso causal e instrumental ya se apreciaba en Homero a propósito de ἐν ὀφθαλμοῖσιν (*cf.* Od 18, 135 por ejemplo). Después de citar algunos casos más de Esquilo y Sófocles a propósito de otras palabras, incluye en nota un pasaje que resulta ser revelador, tomado de Bossler (1862:19):

*Usu... quem... grammatici... instrumentalem vocant... plerisque eis locis ille usus invenitur, id quod praepositione ἐν significatum est ita intellegi potest, tum sit instrumentum vel id cuius ope et auxilio aliquid efficitur*

Thackeray (1909:47), en su gramática del griego del AT, ya expuso la idea a la luz de nuevos datos para su época:

The frequent LXX use of ἐν of accompanying circumstances and instrument, as in Saint Paul's ἐν ῥάβδῳ ἔλθω (I Cor 4, 21) has been removed from the category of Hebraisms by the appearance of ἐν μαχαίρῃ, ἐν ὅπλοις 'armed with a sword' etc. in a little group of papyri of the end of ii/B.C. (Teb. 41, 4, c. 119 B.C. etc).

No obstante, ha habido voces que han ofrecido resistencia a esta perspectiva<sup>91</sup>, aunque hay ciertos hechos que, además de los arqueológicos sobre la extensión del griego en Palestina, inducen a pensar que Thackeray podía tener más razón que la esperada. En este sentido parece del máximo interés el siguiente párrafo (Thackeray 1909: 46):

Under the head of *praepositions*, Hebrew is responsible for the *extensive* use of a large number of prepositional phrases in place of an accusative after a transitive verb. The fact, however, that a phrase like φυλάσσεσθαι ἀπό τινος is found already in Xenophon makes us cautious in regarding all these as Hebraisms.

La luz que se abre por este camino quizá lleve a observar algunos detalles que Deissmann ya apuntó:

“... it is, of course, possible that the continually repeated reading of the written Juadeo-Greek [the translation-Greek of the portions of the *LXX* composed in Hebrew or Aramaic] may have operated upon and transformed the 'feeling for language' of the later Jews and of the Early Christians” (Voelz 1984: 909).

Porque cabe la posibilidad de que el uso paulino derivara tanto de ser el griego su lengua materna como de su conocimiento y uso de los *Setenta* como lengua religiosa.

Pero hay ya varios elementos a tener en cuenta en esta discusión:

- hebraísmos que en realidad no lo son;
- datos entresacados del griego bíblico a propósito del uso de ἐν con dativos no solo de objetos o conceptos sino de personas e incluso la misma divinidad Yahvé;
- las ideas de Luraghi y otros que han unido el instrumental a las personas en sus estudios sobre otros papeles semánticos;
- la observación de que en hebreo el instrumental va de la mano de la causa e incluso de la causa eficiente (Agente-Fuerza).

Parece por tanto oportuno seguir este camino y comprobar si no solo hay instrumentales en griego clásico con ἐν sino si los hay con intermediarios o agentes en expresión de causa, con conceptos y con divinidades. A esto, además de a la historia del dativo griego, está dedicado el siguiente capítulo.

---

91 Estado de la cuestión en Voelz (1984).

## 2.7. CONCLUSIONES

Para terminar, digamos que:

a) Numerosas traducciones de *b<sup>e</sup>* no parecen estar influidas por el hebreo.

b) Hay dos usos derivados de la traducción del *b<sup>e</sup>* que merece la pena tener en cuenta a la hora de revisar la construcción ἐν Χριστῷ: el que sugiere la idea de “movimiento hacia” y los casos que podríamos considerar cubiertos por las ideas de “instrumento/intermediario”, “causa”, “agente”. En primera instancia parecen hebraísmos, pero contra este punto de vista falta contraponer algunas ideas apuntadas por Bortone.

c) Si los datos de los *Setenta* se confirman en antecedentes clásicos, habrá que elaborar una repuesta a tal hecho. En principio, lo más probable sea la situación descrita al comienzo de este capítulo, cuando indicaba que los traductores del AT hebreo al griego no debieron conservar en su traducción demasiados rasgos hebreos o al menos intentaron evitarlos.

d) No debe perderse de vista la posibilidad de que el griego literario sea el modelo de los *Setenta* a tenor de lo comentado por Bortone al citar a Bossler.





### 3. EL SINTAGMA ἐν + DATIVO EN GRIEGO CLÁSICO Y KOINÉ INICIAL

En la exposición del estudio lingüístico de la traducción de *b<sup>e</sup>* al griego en los *Setenta* ya se dijo que para comprender el sintagma ἐν Χριστῷ hay que revisar no solo el título Χριστός (como ya hizo Neugebauer), también la preposición y el dativo; y que sería imprescindible, pese a la renuncia por parte de algunos autores, investigar la situación de estos elementos en griego clásico.

Dentro de la enorme bibliografía sobre los estudios que tratan el dativo en griego hay que definirse, en primer lugar, por un punto del que partir. En mi opinión, y dado el tenor con que terminó el capítulo dedicado a *b<sup>e</sup>*, es de la mayor conveniencia empezar por algunas ideas teóricas modernas. No solo eso, sino que hacerlo así parece muy pertinente a la hora de buscar los valores del sintagma ἐν Χριστῷ y su encaje en la obra de Pablo de Tarso.

#### 3.1. ANTECEDENTES TEÓRICOS

Como bien dice De la Villa en su estudio sobre el caso dativo en griego (1989: 21-22), con el fin de evitar conclusiones meramente intuitivas hay que reconducirse y aceptar algunos criterios que colaboren con la intuición y la corrijan llegado el caso. En sus palabras estos son los siguientes:

On peut tenir compte aussi:

- (i) Du contenu lexical des termes, au moyen duquel les valeurs fonctionnelles peuvent aussi être transmises.
- (ii) De certains phénomènes syntaxiques qui dépendent en partie des valeurs fonctionnelles des termes, comme par exemple les possibilités de coordination.

Y la cita no es baladí puesto que trae a colación tanto el sistema de duplicados retóricos que se ha expuesto en las últimas páginas del capítulo anterior como las diversas traducciones coordinadas de algunos ejemplos de *b<sup>e</sup>*. Efectivamente, tras revisar las traducciones de *b<sup>e</sup>* en el griego de los *Setenta*, podemos constatar un valor lativo de “pensamiento” y otro de instrumental-agente como rasgos más notorios. Así pues, hay que volver a lo propuesto al inicio del capítulo anterior: si hubo una traducción tan sistemática de los valores instrumentales y de intermediación, causales y agentivos, debió ser porque dicha posibilidad existía, lo cual nos obliga a remontarnos al griego clásico también.

De hecho, al considerar los criterios aportados por De la Villa es posible detectar coincidencias entre traducciones de los *Setenta* y redacciones propias de textos griegos literarios del s. V, lo cual lleva tan atrás al menos como comentaba Thackeray (1909: 46). En el capítulo dedicado a los usos del dativo en griego clásico, Crespo *et alii* (2003:152) ofrecen el siguiente texto de Tucídides:

(3, 1) ἐπειδὴ Μῆδοι ἀνεχώρησαν ἐκ τῆς Εὐρώπης νικηθέντες **καὶ ναυσὶ καὶ πέζῳ** ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων (*Th* 1, 89, 2).

que traducen “una vez que los medos se retiraron de Europa vencidos *con las naves y la infantería por los griegos...*”. El fragmento está incluido en el apartado 16, 3, 13, Agente-Fuerza, y comentan a propósito del mismo: “Las expresiones de instrumento concurren a veces con otras de Agente-Fuerza”.

En mi opinión este pasaje es muy similar a otro estudiado en el capítulo anterior que también presenta coordinación:

(2, 5) καὶ ἐξῆλθεν Εἰσωμ εἰς συνάντησιν αὐτῷ **ἐν ὄχλῳ βαρεῖ καὶ ἐν χειρὶ ἰσχυρᾷ** (*Nm* 20, 20 *LXX*)

que *Gesenius* incluía en la categoría Acompañamiento (“Accompaniment”) y yo he analizado como: “la multitud como acompañamiento y la mano como cualidad de la acción se combinan para crear una hendíadis que implica la fuerza apoyada en la cantidad, con reminiscencias instrumentales en la expresión resultante”.

Estos dos ejemplos son una combinación del conocido fenómeno de alteración y desaparición del antiguo dativo y de la extensión de las funciones propias de cada caso a otros casos o construcciones paralelas mediante el recurso de la metáfora y la metonimia. En cuanto a la desaparición del dativo, el fenómeno se produjo tanto por razones fonéticas como sintácticas y semánticas (Humbert 1930), además de la difuminación de las reglas del uso de las preposiciones en una medida realmente sorprendente si atendemos al griego clásico (Vela Tejada 1993).

Ahora bien, a la hora de interpretar los datos obtenidos hasta el momento, parecería haber un vacío entre los ejemplos (3, 1) y (2, 5), pero lo cierto es que hubo una evolución continuada entre un punto y otro, cambio que, por otra parte, servirá para explicar otros procesos debatidos en este trabajo.

De hecho, como se ha indicado, no son pocos los factores que aconsejaban y aconsejan tratar el tema del dativo y el de la koiné (inherente al mismo) con una mirada más amplia y profunda. Por eso ahora desarrollaré los siguientes puntos: koiné, dativo, preposición év.

### 3.2. ÁTICO Y KOINÉ

Como decía, la idea de buscar más atrás en el tiempo los presupuestos del griego de los *Setenta* resulta ser trascendental porque, entre otras cosas, debe prevalecer una perspectiva diacrónica que explique el paso de un estado de la lengua griega al siguiente. En primer lugar, hay algunas consideraciones básicas para este estudio, entre ellas una muy simple pero de gran calado, a propósito del paso del ático a la koiné: entre los varios factores que derivaron en tal transformación está “its favorable position as the language of administration and the recognized norm in literature” (Costas 1937: 42). A partir de esta afirmación se puede postular que, a la hora de encontrar un modelo lingüístico para traducir unos textos considerados por sus hablantes la culminación de su cultura y escritos en una lengua sagrada (Léonas 2005: 60), se hubo de traducir según la más exquisita norma literaria de la época y seguir, en la medida de la ciencia y las habilidades personales, los dictados de semejante patrón. Y no hay que descartar que caracteres de estilo culto convivieran con otros de estilos más sencillos (Ross 2016).

Pero el asunto es más complejo, puesto que la koiné no solo fue el resultado de una lengua literaria y administrativa:

The formation of the spoken *Koine* may be said to begin with the popular language of Athens. Unfortunately our information about the Attic vernacular is still very fragmentary, but from the scanty remains found in vase-inscriptions, curse-tablets and parodies of it in comedy, we may safely conclude that it was different from literary Attic in more points than one, including phonology and morphology... (Costas 1937: 44-45).

Siguiendo esta línea, en su estudio sobre el origen de la koiné indica Rodríguez Alfageme (1983: 40) la existencia de dos caracteres lingüísticos:

Una lengua formal empleada en la redacción de textos literarios y, junto a ella, la lengua de los documentos oficiales y una lengua informal con influjos de la lengua franca, que aparecería reflejada en *NT* y en la literatura popular. Así pues, la lengua literaria y el sociolecto común eran mutuamente independientes.

En este sentido, sigue siendo de gran importancia la idea de Costas a propósito de ese sociolecto alejado de la lengua literaria, idea que parece proceder de un fragmento del Viejo Oligarca que reaparece en numerosos estudios posteriores:

ἔπειτα φωνὴν πᾶσαν ἀκούοντες ἐξελέξαντο τοῦτο μὲν ἐκ τῆς, τοῦτο δὲ ἐκ τῆς· καὶ οἱ μὲν Ἕλληνες, ἰδίᾳ μᾶλλον καὶ φωνῇ καὶ διαίτῃ καὶ σχήματι χρῶνται, Ἀθηναῖοι δὲ κεκραμένη ἐξ ἀπάντων τῶν Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων (X. *Ath.* II 8-9).

“En consecuencia, por el hecho de oír cualquier (lengua), escogieron una cosa de una, otra de otra; y los griegos por su parte se sirven principalmente de su propia fonética, régimen de vida y manera de vestir, pero los atenienses de una mezcla de todo tanto de griegos como de bárbaros”.

Parece claro que, en efecto, se debe diferenciar lengua común, lengua oficial y literaria, y que hubo de ser esta última la que sirvió para traducir el texto hebreo del *AT*. De la lengua oficial tenemos inscripciones que ratifican el proceso lingüístico y social de constitución de la koiné como instrumento oficial (Crespo 2010). Otra cuestión es la de la lengua literaria, sobre la que insistiré brevemente para distinguir entre la traducción de los *Setenta* y los textos del *NT*. En primer lugar, la primera parece ser mucho más literaria que los segundos y, además, habría que incluir la salvedad de que Pablo de Tarso, el primer escritor cronológicamente hablando de la colección más moderna, resulta ser más bien bisagra entre una y otra: dado que él solo pudo leer la colección de los *Setenta* y no el *NT*, aquélla debió ser su influencia, no esta; y, al mismo tiempo, debió influir en los restantes autores del catálogo neotestamentario tanto religiosa (Piñero 2006: 308) como estilísticamente. En definitiva, hay que establecer una secuencia que ligue el griego literario, los *Setenta*, Pablo de Tarso y el *NT*, secuencia que, a su vez, irá alejándose del griego literario como

sociolecto para acabar cerca del sociolecto más popular.

De hecho, los comienzos de esa secuencia se pueden rastrear en algunos estudios que han puesto de relieve la importancia del griego literario del s. V como antecedente, si no modelo, del griego literario de la koiné. Es de destacar, por ejemplo, el estudio que sobre Tucídides ofrece López Eire (1984), en el que se pueden encontrar muchas características del griego koiné y del *NT*. De entre todas las citadas en dicho estudio, destaco las siguientes:

Asimismo, aparece ya en Tucídides la famosa confusión entre las preposiciones εἰς y ἐν, y, así, nos topamos con los giros preposicionales siguientes: Th. 4, 42, 3 (ἐν) y Th. 6, 88, 9 con εἰς, intercambio que nos trae a la memoria muchos casos similares en koiné; por ejemplo, en Epicteto nos topamos con uno en Epict. I, 11, 32 y en *Mc* 1, 9 *NT* (1984: 247).

Asimismo, coinciden Tucídides y la koiné en el empleo de la preposición διὰ, seguida de acusativo, con un valor ya próximo al del español “para”, o sea, como el de γιά –resultado de la evolución del δια- en griego moderno. Estos sintagmas de la preposición διὰ con acusativo equivalían primeramente a los formados con genitivo seguido de ἕνεκα; es decir, el significado primero de la preposición era el de “por causa de”, pero luego deriva de la significación de causa a la de designio o propósito. (Th. 2, 89, 4 = para su propia gloria) Th. 4, 102, 3: παρά. En koiné *Mc* 2, 27 *NT* τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον. Para este fenómeno en los papiros *vid.* E. Mayser *Grammatik der griechische papyri der ptolemaizer Zeit*, II 2, 868 s; 426 (1984: 251).

La antigua conjunción ἕως pasa, tal vez, a partir de Tucídides a funcionar como preposición, empleo muy frecuente en la koiné. Th. 3, 108, 3 y *Hch.* 17, 14 *NT* (1984: 257).

El empleo de ἐναντίον como preposición de genitivo, con el significado de “delante de”, caracteriza en común la lengua de Tucídides y la koiné: Th. 6, 25, 1 (y en una inscripción ática del 434 (*IG*<sup>2</sup> I. 91, 20) y *NT* ἐξῆλθεν ἐναντίον πάντων<sup>92</sup> y en papiros Mayser II.2,529 (1984: 257).

Respecto a la preposición ἀπό, en Tucídides y la koiné se registran casos en que suplanta a ὑπό, bien como introductora de un equivalente del sujeto agente, junto a un verbo en pasiva, bien como valor causal. Por ejemplo, Th. 1, 17, y *Act Ap.* 2, 22 *NT*; causal: Th. 2, 25, 2 y *Lc* 22, 45 *NT*. (1984: 259).

En cambio, a veces aparece en Tucídides y la koiné la preposición ὑπό en contextos en que bastaría el simple genitivo: Th. 2, 65, 9 y papiros *PSI IV*, 435: τοῖς ὑπὸ τοῦ θεοῦ προστάγμασιν (1984: 259).

92 La cita es ἐξῆλθεν ἐμπρόσθεν πάντων (*Mc* 2, 12 *NT*).

En la misma línea, sobre Antifonte, autor menor que apunta ya esa evolución hacia la koiné en cuestiones de todo tipo, Redondo (1986 y 1987) cataloga las siguientes características: fonéticas (-σσ- alternando con -ττ-; σύν en lugar de ξύν), morfológicas (numerosos abstractos, el desgaste de -τερος y su uso como en la koiné hablada), sintácticas (la extensión del nominativo absoluto, el singular distributivo, el uso de οἰκεῖος e ἴδιος con valor posesivo), etc.

Y en relación con el vocalismo, tan importante en el desarrollo de fenómenos morfológicos y sintácticos en koiné y griego medieval, Theodorsson (1979) es igualmente esclarecedor por el hecho de investigar el ático.

El caso, como anteriormente se ha visto, había atraído ya la atención de Thackeray (1909: 56), que avisaba de la necesidad de cautela a la hora de atribuir al hebreo ciertos rasgos:

Under the head of *prepositions*, Hebrew is responsible for the *extensive* use of a large number of prepositional phrases in place of an accusative after a transitive verb. The fact, however, that a phrase like φυλάσσεσθαι ἀπό τινος is found already in Xenophon makes us cautious in regarding all these as Hebraisms.

En estudios más actuales se recogen estas ideas y se hace hincapié en el carácter de griego de koiné escrito que atesora la traducción de los *Setenta*<sup>93</sup>, por lo que, en definitiva, podemos constatar que muchas cualidades de la koiné y, por tanto, del griego de los *Setenta*, eran en realidad el resultado de tendencias previas del ático, la lengua que alimentó la koiné en sus variadas secciones<sup>94</sup>. Visto lo cual, habría que considerar si ἐν Χριστῷ podría resultar ser no un hebraísmo sino un sintagma cimentado en una traducción originada en usos literarios o vulgares del ático del s. V al menos. Y de tal consideración resulta que es completamente legítimo buscar antecedentes en griego del s. V y, concretamente, en la tradición literaria del mismo. Parece adecuado, además, decantarse por un uso literario de la lengua dada la característica, anteriormente mencionada, de

93 Horrocks (1997: 57): “the analysis of the language of contemporary documents from Egypt has demonstrated conclusively that its general grammatical and lexical make-up is that of the ordinary, everyday written Greek of the times. It therefore constitutes an important source of information for the development of the language in the Hellenistic period, with the translation of the Pentateuch, for example, reflecting a very natural contemporary Koine”.

94 La más reciente puesta al día, si bien sumaria, sobre la cuestión, en Bubenik (2014).

texto de especial prestigio social y cultural que hubieron de tener en cuenta quienes se dedicaron a traducir el *AT* hebreo. Redondo (2014 y 2015) ha estudiado la cuestión y explica por qué solo el ático de Tucídides, Andócides, Antifonte, Viejo Oligarca forjó definitivamente la koiné. Así pues, los elementos literarios trágicos o poéticos en general, por ejemplo, no aparecerían como koiné pero pudieron servir para embellecer la traducción de los *Setenta*.

Con el fin de resumir este punto de vista, se puede decir que debió de haber una conjunción entre tendencias propias de la lengua hebrea con sus giros particulares y un intento de verter el conjunto a un griego de la koiné literaria que presentara suficientes rasgos comunes a una y otra lengua como para no ofrecer un texto mal visto por los viejos lectores hebreos y los nuevos lectores griegos.

Dicho lo cual, es hora de prestar atención al dativo, la preposición *ἐν* y el sintagma que podían formar (Jiménez López 1994: 212 n. 6).

### 3.3. LA SINTAXIS DEL DATIVO EN EL GRIEGO CLÁSICO

#### 3.3.1. *Generalidades*

Sin pretender, obviamente, establecer un estudio general del dativo griego en época clásica y helenística<sup>95</sup>, sino recoger las principales aportaciones realizadas en los últimos años a este tema, repasaré ciertos puntos teóricos que parecen especialmente relevantes.

Como ya se vio al final del capítulo anterior, diversas novedades en la teoría lingüística<sup>96</sup> permiten afinar los análisis de los fragmentos más relevantes entonces comentados. Me refiero a las herramientas analíticas y terminológicas que forman parte de la denominada Gramática Cognitiva<sup>97</sup>. La ventaja que se aprecia en esta tendencia del estudio de la lengua es que, sorprendentemente para lo que se acostumbra, aún en cierta medida las antiguas categorías de estudio de la Filología Clásica con tendencias más modernas surgidas de la filosofía y la investigación del siglo XX. Lo

---

95 Sobre las dificultades de esta labor y la gramática en general, Rodríguez Alfageme (2006: 327). Una breve revisión del dativo muy reciente en Pompeo (2014).

96 Afortunadamente, se ha corregido la situación de retraimiento frente a novedades técnicas lingüísticas que denunciaban algunas revisiones científicas: Bernabé (1988-89: 62) sobre morfología y Crespo (1984: 321-22) sobre sintaxis.

97 Gramática Cognitiva (GC) o, según su denominación inglesa, Cognitive Grammar (CG); y en general, Lingüística Cognitiva (LC) o Cognitive Linguistics (CL). Sobre la influencia de este tipo de estudios en la filología griega, Sansò (2014).

decimos porque, mientras los manuales hablaban de *dativus auctoris, iudicantis, sympatheticus*, etc., los estudios sobre lenguas modernas se ceñían a categorías más sintácticas que semánticas. En definitiva, mientras un clasicista se dedicaba en buena medida a encontrar los matices semánticos que cada caso y construcción atesoraba, otros investigadores se ceñían más a las relaciones sintácticas. Con la GC las dos tendencias han acabado por ser más cercanas<sup>98</sup>.

Así pues, para continuar ya con el caso dativo, y por supuesto con su evolución y desaparición, comenzaré por citar un texto que delimita con bastante precisión los problemas básicos de esta cuestión. Humbert (1960: 284) decía:

Le datif grec est le cas le plus hétérogène de la flexion, puisque des syncrétismes ont réuni sous une forme unique un cas abstrait *-datif proprement dit-* et deux cas concrets *-l'instrumental et le locatif...* Bien qu'à première vue le *datif* dit de *direction* semble logiquement proche de *l'accusatif* quand il est le terme du *mouvement dirigé*, les deux cas s'opposent au maximum: l'accusatif d'un verbe de mouvement prend *immédiatement* (et *totalelement*) *possession* de l'objet, tandis que le datif de direction, en marche vers l'objet, ne pourra au mieux que *l'effleurer* (et aussi bien rompre ensuite le contact). Le *locatif* situe l'objet dans l'*espace* ou dans le *temps*; s'il n'exclut pas le *mouvement* en lui même, il exclut la *direction* d'un mouvement; on dit: περιπατεῖν ἐν τῷ κήπῳ "il se promène dans son jardin" parce que le mouvement qu'on s'y donne n'est pas orienté vers un but et en dépasse pas les limites du jardin. Le syncrétisme du datif et du locatif a donc eu cette conséquence curieuse que le même cas est apte à exprimer la *direction vers l'objet*, la *direction en détachement de l'objet*, et *l'absence d'une direction prenant possession de l'objet*. Quant à *l'instrumental*, il exprime les *modalités* de l'action; en premier lieu, le *moyen* auquel elle recourt pour se réaliser, puis les différentes *circonstances* qui l'accompagnement (instrumental comitatif).

Esta descripción ya canónica, que incide en los valores semánticos principalmente aunque muestra ciertas oposiciones sintácticas entre casos, debe ser completada con una descripción de lo que se consideraba normalmente sintaxis del dativo<sup>99</sup>, y que incluía las siguientes categorías (Goodwin 1894<sup>2</sup>: 245-254): *Dative of the Indirect Object, Dative of Advantage or Disadvantage*, que incluían *Dative of Relation y Dative of Possession, Dative with adjectives and Adverbs, Dative of Resemblance and Union, Dative after Compound Verbs, Causal and Instrumental Dative, Dative of Agent, Dative of Accompaniment, Dative of Time, Dative of Place*. Obsérvese cómo, en realidad,

<sup>98</sup> En cierta medida resulta contraria la propuesta de Pino Campos (1992), en la que señala la falta de estudios exclusivamente sintácticos sobre el caso dativo.

<sup>99</sup> Sobre los defectos de este tipo de análisis, Torres Guerra (1989: 59).



la exposición de los distintos valores de la forma dativo siguió lo que parece ser una lógica semántica: en principio la exposición comenzó por la idea de destinatario de la acción transitiva y continuó con la explicación de usos en los que primaba la idea de ventaja o desventaja (*commodi* e *incommodi*) e incluía el *dativus ethicus* como extensión de estas nociones; de este último se pasaba al dativo de relación o limitativo para seguir con el dativo posesivo. Como remate de esta primera parte aparecía el dativo con adjetivos y adverbios para recoger ideas muy similares a las anteriores referidas a estos tipos de palabras. Se abría a continuación un segundo grupo de valores bastante distintos aunque quizá conectados con la idea de relación, el dativo utilizado con palabras que implican similitud o diferencia, acuerdo o desacuerdo, unión o acercamiento, que, como se puede entender, estarían relacionados también con cierta idea de lugar, como demuestra el hecho de que Goodwin incluyera un apartado sobre los dativos dependientes de adverbios de tiempo y lugar. Seguidamente, y sin unión lógica fácil, Goodwin reanudaba la exposición con el dativo asociado a verbos compuestos, lo cual le daba pie a hablar del régimen que algunos verbos requerían dada la preposición usada en su composición, aunque no daba valor semántico alguno sino una mera clasificación sintáctica. Después, tras un nuevo corte lógico, se abría una línea semántica que incluía lo referido al actuar *lato sensu*: la exposición resultaba ser una concatenación de los dativos de causa, instrumento y agente. Inmediatamente después aparecía el dativo de compañía, asociado indudablemente a los anteriores si se estudia desde el punto de vista del actuar. Por último, los dativos de tiempo y espacio. En realidad, aunque la exposición parecía sintáctica, el trabajo de Goodwin podría llegar a transmitir una idea de Heine *et alii* (1991: 3) muy diferente: “the *continuum* nature of linguistic structures”, idea que abre nuevas vías para entender los fenómenos que hasta ahora tan sucintamente he comentado.

Es momento de aprovechar la idea de *continuum* para contrastar los logros de la gramática normativa tal como la hemos conocido en las lenguas clásicas con los avances que en estos ultimísimos años<sup>100</sup> la Gramática Cognitiva empieza a ofrecer. En efecto (Maldonado 2012: 215):

En la teoría que aquí se presenta, tanto en los morfemas cuanto en las construcciones sintácticas se reconoce una importante carga de sentido, de manera tal que la función del lingüista no solo consiste en hacer evidente dicho significado, sino también en definir los patrones cognitivos que imperan en una y otra manifestaciones lingüísticas.

Esto supone que cada combinación sintáctica (ocurra esta en el nivel mínimo de la palabra,

---

100 De hecho, y con toda lógica, en Crespo (1984) no había mención alguna a los estudios de Gramática Cognitiva.

en el medio del sintagma o en el complejo de la oración, párrafo, texto completo) responderá tanto a criterios de ordenación y combinación como de significado, y en ambos casos desde el punto de vista de la transmisión de información sujeta a una serie de categorías mentales que doten de sentido a la transmisión. Y de hecho la intención de estos estudios es, más allá de definir la información típica que cada caso puede conllevar, identificar esa información como compuesta por un conjunto máximo de rasgos informativos combinables en cada secuencia lingüística elegida, las llamadas Funciones Semánticas, Papeles Semánticos, Roles Semánticos (Martínez Vázquez *et alii* 1999: *passim*; Luraghi 2003: 17-48; Crespo *et alii* 2003: 5-6 y 94-104)

En este sentido, una mirada atenta a las relaciones que se establecen entre los significados básicos de las palabras empleadas en la comunicación y el límite impuesto por el caso y la preposición, en nuestro estudio *év* + dativo, ofrecerán las categorías informativas implicadas en la transmisión y recepción de información. Ahora bien, hasta el momento solo he mencionado la idea de caso, pero hay que adjuntar la noción de preposición y el fenómeno de la alteración lingüística inherente a los propios idiomas<sup>101</sup>, que en griego clásico significó un cambio en los usos de las preposiciones (Vela Tejada 1993) y, en fecha bastante temprana, un desgaste del caso dativo que llevó a su paulatina desaparición (Humbert 1930).

El camino, por tanto, conduce a nuevas gramáticas que contemplan los fenómenos lingüísticos atendiendo a criterios tanto semánticos como de funcionalidad sintáctica, como la que presentan Martínez Vázquez *et alii* (1999), en la que ha desaparecido la tradicional clasificación por casos o tipos de palabras para ofrecer a cambio una clasificación de funciones sintácticas (argumento/satélite; función sujeto, objeto, satélite, complemento) y semánticas (tipología de los asuntos; categorías de Agente, Procesado, Entidad, Experimentante, Propiedad, etc.). Las ventajas que ofrecen son una mayor flexibilidad y, consecuentemente, más facilidad para encontrar los valores que presenta la combinación de caso y preposición (por lo que respecta a este estudio)<sup>102</sup>. Esto es así porque, en definitiva, el habla es mucho más dinámica que la lengua y es imprescindible aceptar que la gramática presenta, en general, un estado de lengua que queda desbordado por la continua innovación del habla. Una gramática como la Corgnitiva presenta además la ventaja de poder ser más diacrónica.

Por otra parte, esta tendencia se puede conjugar con líneas parcialmente tradicionales, como hacen Luraghi (2003: 63-71) y Crespo *et alii* (2003: 141-154), en cuya gramática hay un modelo

---

101 Ejemplo de este enfoque, referido además a la época del griego antiguo, en López Eire (1983: 5-6).

102 Con todo, el mismo Martínez Vázquez (2000: 483-86) presenta un catálogo de dificultades a tener en cuenta en estos estudios.

tradicional en la presentación de los contenidos (por clases de palabras, por casos) abordados según criterios modernos (GC principalmente), procedimiento justificado por la evidencia de que los casos representan marcas importantes a la hora de definir funciones semánticas (Díaz de Cerio, 1997).

De ahí que la categorización que sustenta las Funciones Semánticas sea tan interesante. Considérese, por ejemplo, que al releer el texto de Goodwin sobre los usos del dativo podíamos atisbar un *continuum* semántico que inconscientemente parecía responder a estos criterios modernos.

### 3.3.2. *El dativo*

Este enfoque podría afectar también a lo que, como se ha podido leer en el fragmento de Humbert, se consideró en su momento como conjunto de valores del dativo griego, un conjunto que respondía a la unión en uno de tres casos previos indoeuropeos: dativo, locativo e instrumental. Frente a este enfoque que ofrece un origen compartimentado, las teorías sobre gramaticalización (Heine *et alii* 1991; Cuenca 2012) que acompañan los estudios de GC permiten considerar que los usos de los casos (las Funciones Semánticas que desempeñan) pueden ser analizados ahora (Luraghi 2001) como un flujo de ideas a partir de elementos de sentido muy simples que se expanden hacia campos de sentido adyacentes y logran apoderarse lingüísticamente de estos últimos. Las principales fuerzas que sustentan tales movimientos serían la metáfora y la metonimia conceptuales<sup>103</sup>.

Conjugando los tratados de Crespo *et alii* y Luraghi<sup>104</sup> citados hace un momento y Martínez Vázquez *et alii* (1999: 294-96), ofrezco el siguiente cuadro para el griego de los ss. V-IV:

Luraghi			Crespo <i>et alii</i>	Martínez Vázquez <i>et alii</i>
Dativo propio	animado	Receptor	Receptor	Receptor
		Beneficiario experimentador	Beneficiario-Perjudicado, Experimentador	Beneficiario, experimentante, evaluador

<sup>103</sup> Sobre estos conceptos según la gramática cognitiva, Soriano (2012) y Barcelona (2012) respectivamente.

<sup>104</sup> Me sirvo de su clasificación inicial según los tres casos para referenciar con ella las categorías de las otras gramáticas.

		Agente	Agente-Fuerza	Causa/agente
		Posesión	Posesión-Ubicación	2ª entidad: poseedor
			Paciente	
	No animado	Orientación, <i>dativus iudicantis</i>	Experimentador	Evaluador
		Finalidad	Fin	
Locativo		“Social location” (Τρόεσσιν)		
		Dirección hasta dónde	Dirección	Ruta
Locativo - instrumental		Partes del cuerpo	Locativo	Ubicación
Instrumental		<i>Dativus limitationis</i>	Experimentador	Cero,
		Causa (no manipulado)	Causa	Causa
		Instrumento (manipulado)	Instrumento	Instrumental
		Comitativo	Compañía	Compañía
		modo	Modo	Manera
			Referencia	Ámbito
			Tiempo (Datación y duración)	Datación coincidente
				Cantidad

Como se puede observar, las categorías son muy similares, por lo que parecen predominar diferencias de matiz. Recientemente tanto Conti (2014) como Luraghi consideran que la división en tres casos es real y significativa y esta última añade (2003: 52) la antigua idea de que el

instrumental indoeuropeo era “most likely sociative but its most frequent function must have been to express Instrument”.

Contra este origen múltiple nuevos estudios han ofrecido interesantes aportaciones: por ejemplo, Moralejo apunta algo que respondería, caso de ser cierto, a esta expansión de significados a partir de ideas primarias, concretamente que el origen del caso dativo, tanto en griego como en indoeuropeo, sería notablemente distinto al del llamado sincretismo de dativo, instrumental y locativo:

...la documentación griega, micénica y alfabética, los apoyos comparativos y la experiencia tipológica nos llevan a una flexión nominal que ha tenido desde sus orígenes indoeuropeos una forma casual que llamamos dativo y que atiende indistintamente a las funciones de dativo, locativo, instrumental (y dialectalmente, y con preposición, ablativo). El uso micénico de *-pi* y su continuación homérica nos ponen ante un verdadero y autónomo caso instrumental (-ablativo). Las grafías micénicas de flexión nominal en plural son, lo reconocemos, una sólida objeción a lo que venimos diciendo, pero no nos parecen base suficiente para suponer en el singular de la flexión nominal micénica la existencia de caso(s) locativo y/o instrumental (-ablativo) que luego se habrían sincretizado con el caso dativo (Moralejo 1992: 158-9).

En este sentido, y pese a insistir en la idea de amalgama, los datos aportados por Tzamali (1999) sobre el uso del dativo sin preposición en lugar del genitivo con valor ablativo en griego, antiguo indio y germánico quizá podrían confirmar este punto de vista, sobre el cual ya matizó Lasso de la Vega (1968: 552): “No parece aconsejable que nos adhiramos a la hipótesis del sincretismo del dativo y del «directivo», en el sentido en que fue expuesta por autores como Solmsen”. También han resultado imprescindibles las argumentaciones de Villar Liébana (1974: 70-71 y 267-87) y Rodríguez Adrados (1992: 183), y los trabajos posteriores de Moralejo (1994) y Vela Tejada (1998)<sup>105</sup>.

Por lo que respecta a la situación del caso dativo en las fechas que nos interesan, comencemos por constatar que la inestabilidad fonética y morfológica preside la misma. Floristán Imízcoz (1994: 58-68) resume estudios anteriores y aporta nuevas interpretaciones a un fenómeno muy estudiado (Humbert 1930) y muy complejo que abrió la puerta al paso de algunos usos típicos del dativo (tal como se venía estudiando) hacia acusativo y genitivo. Indica al respecto Torallas Tova:

---

<sup>105</sup> Resumen de la cuestión, aunque anterior, también en Jiménez López (1991: 127-129).

The restriction of the use of the dative case over time led to the use of prepositional phrases of other cases... The loss of the dative is in line with the tendency toward an increasingly analytical linguistic structure. Its use as indirect object was replaced by the genitive or by the preposition *eis* + accusative. The instrumental use was replaced by the preposition *metá* + genitive and later on by *metá* + accusative (2014: 274).

Esta breve descripción da idea de la importancia del fenómeno y sirve para confirmar que, en lo referido al origen de ἐν Χριστῷ, el enfoque semítico es cuando menos pobre y arriesgado. Además, avisa de que el sintagma aquí estudiado podría tener características hasta ahora no descritas en los manuales, tal como apunta la misma autora un poco más tarde (Torallas Tovar 2014: 275):

The weakening of the declensional system, and the gradual decline in the use of the dative, were compensated for by the increased use of prepositional constructions, which both replaced the functions of the dative and created new expressions.

Una vez apuntada la categorización clásica del dativo así como la trascendencia de la evolución de este caso hacia su desaparición y las consecuencias derivadas de este proceso, es hora de entrar en materia. Los pasos a dar son los siguientes: repaso de los valores de ἐν θεῷ y ἐν σοί en el breve estudio que realizábamos en los *Setenta*<sup>106</sup>. A continuación expondré qué indicaban las gramáticas del griego clásico para estos valores. Por último, repasaré (según el proceso descrito hacia la koiné) si para estos ejemplos y valores hubo antecedentes clásicos del sintagma ἐν + dativo.

### 3.3.2.1. Usos de ἐν θεῷ y ἐν σοί en los *Setenta* según el griego clásico

Los valores finalmente relevantes para el sintagma ἐν Χριστῷ son los siguientes:

a) Dativo locativo en sentido de grupo: (2, 8) τίς ὁμοίός σοι ἐν θεοῖς, κύριε· (Ex 15, 11 LXX).

b) Locativo de movimiento (lativo): (2, 9) καὶ σὺ ἐν θεῷ ἐπιστρέψεις· ἔλεον καὶ κρίμα φυλάσσου καὶ ἔγγιζε πρὸς τὸν θεόν σου διὰ παντός (Os 12, 7 LXX).

c) Causa: (2, 14) πολλοὶ λέγουσιν τῇ ψυχῇ μου· οὐκ ἔστιν σωτηρία ἐν τῷ θεῷ αὐτοῦ Sal 3,

<sup>106</sup> Dada la similitud de usos, me centraré en ἐν θεῷ.

3 LXX).

d) Comitativo/causal/instrumental: (2, 3) **ἐν τῷ θεῷ ποιήσομεν δύναμιν**, καὶ αὐτὸς ἐξουθενώσει τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν (*Sal* 107, 14 LXX).

e) Agente/instrumental: (2, 16) Καὶ εἶπεν Ἐστερεώθη ἡ καρδία μου **ἐν κυρίῳ**, ὑψώθη κέρασ μου **ἐν θεῷ μου**· ἐπλατύνθη ἐπὶ ἐχθροὺς τὸ στόμα μου, εὐφράνθη **ἐν σωτηρίᾳ σου** (*1 Sam* 2, 1 LXX).

Todas estas ideas podían ser comunicadas mediante el dativo simple, según hemos visto en las breves citas de Goodwin y Humbert, en categorías claramente establecidas :

a) Locativo en sentido de grupo: δότε δὴ καὶ τὸνδε γενέσθαι παῖδ' ἐμὸν... ἀριπρεπέα **Τρώεσσιν** (*Il.* 6, 477) según Humbert (1960: 292), **θεοῖσιν καὶ ἀνθρώποισιν** ἄνασσε (*Il.* 2, 666) según Rodríguez Adrados (1992: 196).

b) Movimiento (lativo): καὶ οἱ... ἐπῆλθε (*Hdt.* 1, 103, 3) y **Καμβύση** ἐσῆλθε (*Hdt* 3, 14, 11) según Rodríguez Alfageme (1988: 136); **ἀποροῦντι δὲ αὐτῷ** ἔρχεται Προμηθεὺς (*Pl. Prt.* 321c) según Crespo *et alii* (2003: 142); **Διὶ** χειρὰς ἀνασχὼν (*Il.* 5, 174) según Rodríguez Adrados (1992: 189). Además, Rodríguez Alfageme presenta un caso (1988: 133): εὐνοεῖν δ' ὑμῖν (*S. Ai.* 689). Bajo la Función Semántica Beneficiario-Perjudicado Crespo *et alii* (2003: 144) apuntan: **πρῶ δὲ Γῦλιν** τὸν πολέμαρχον... ἐκέλευσε... στεφανοῦσαι πάντας τῷ θεῷ (*X. HG* 4, 3, 21)

c) Causa: **θεοῖς** τέθηκεν οὗτος, οὐ **κεῖνοισιν**, οὐ (*S. Ai.* 970) según Crespo *et alii* (2003: 154).

d) Comitativo/causal/instrumental: ἐπειδὴ Μῆδοι ἀνεχώρησαν ἐκ τῆς Εὐρώπης νικηθέντες **καὶ ναυσὶ καὶ πεζῷ** ὑπὸ Ἑλλήνων (*Th.* 1, 89, 2) según Crespo *et alii* (2003: 152)<sup>107</sup>; τί χρήσεται ποτ' **αὐτῷ** (*Ar. Ach.* 935) según Goodwin (1894: 251).

e) Agente/instrumental<sup>108</sup>: Ἐν δὲ τοῖς ὅπλοις ἐνυκτέρουν **φυλαττόμενοι ἱκανοῖς φύλαξι** (*X. An.* 4, 27, 5) según Crespo *et alii* (2003: 151); Δημόδοκος, **λαοῖσι** τετιμένος (*Od.* 13, 28) según Crespo *et alii* (2003: 152)<sup>109</sup>.

Como se puede apreciar también en estos ejemplos, las fronteras entre unos valores y otros son a veces difusas:

107 "Il s'est maintenu en grec un vieil usage (fréquemment attesté dans les langues i.e.: cf. lat. *Omnibus copiis proficiscitur*) qui consiste à employer le comitatif *sans preposition* por désigner les *troupes* (ou autres moyens militaires) avec lesquelles opère le *chef de guerre*. En dehors de cas de ce genre, l'attique en connaît plus qu'une façon d'employer le comitatif sans préposition, quand il s'agit de *personnes* ou *d'objets*; c'est d'associer le datif au pronom d'identité αὐτός", (Humbert 1960: 289).

108 Sobre el dativo agente en los *Setenta*, Muraoa (2016: 174-176). El autor lo explica como "probably an extension of instrumental dative".

109 *Contra*, George (2005: 79).

- En a) apunta Humbert (1960: 292): “Peut cependant être entendu comme datif proprement dit (=pour)”; y Rodríguez Adrados (1992: 196): “En suma, el dativo solo en contextos muy circunscritos y en escasos textos ha producido un sentido claramente de «en lugar en que»”.

- En b) apuntan Crespo *et alii* (2003: 142): “En prosa, este dativo tiene generalmente un referente animado, por lo que también admite un análisis como expresión de Beneficiario-Perjudicado”.

- En c) apuntan Crespo *et alii* (2003: 154): “Cuando su referente es humano, el dativo admite con frecuencia un análisis como expresión de 'causa' y de Agente-Fuerza”.

- En d) véase texto de Humbert citado en nota 101,

- En e) añaden Crespo *et alii* (2003: 152): “El análisis como Agente-Fuerza y como 'ubicación' es también posible en algunos ejemplos en los que el dativo designa seres animados en plural o colectivos”.

Es indudable que los límites entre unas nociones y otras son sumamente permeables. Ya se vio cuando, en el capítulo anterior, nos referíamos a las gramaticalizaciones y a las líneas de evolución de los conceptos gramaticalizados. No obstante lo dicho entonces, profundizaré de nuevo en la materia.

### 3.3.2.2. Análisis del conglomerado locativo, lativo, instrumental, comitativo, causal, agente

No es mi intención ahora volver a la cuestión del origen del caso dativo, su relación con el locativo y el instrumental desde el punto de vista del sincretismo morfológico<sup>110</sup>, sino apuntar algunas ideas que resaltan de los casos ahora citados en griego clásico. Mediante esta exposición pretendo simplemente avanzar, aun someramente, hacia la explicación de por qué un uso lingüístico en dativo acabó por ser un uso lingüístico con un sintagma constituido por ἐν + dativo.

Primeramente hay que destacar que la idea “lugar” se manifiesta de dos formas: locativo en el sentido de grupo (Τρώεσσι en a)), y lativo, idea esta segunda que en los casos elegidos parece depender tanto del significado del verbo como del preverbio (en un caso ἔρχεται y en otro ἐπῆλθε, ambos ejemplos de b)). En ambas instancias se podría reducir la expresión a “una persona o grupo de personas ocupan un lugar”, lo cual, por metonimia, convierte a las personas en un lugar. Esto explicaría la metáfora de prestar atención hacia alguien o algo.

La misma idea de lugar, si incluimos el hecho de poder ser esta persona o personas, también latiría bajo la noción de causa tomada como “lugar de origen” de los hechos o sucesos.

Sin duda, es relevante también la localización si atendemos al comitativo, sea este

<sup>110</sup> Me remito a los ya citados Villar Liébana (1974), Rodríguez Adrados (1992), etc.



entendido como movimiento acompañado; sea como suceso junto a alguien o algo (este caso claramente un lugar); sea, en definitiva, como realización de algo junto a alguien, en cuyo caso se hablaría de colaboración, no solo acompañamiento (ejemplos de c)).

Del comitativo podría también derivar la noción de “instrumento”, pues las herramientas (*lato sensu*) están a mano de quien trabaja y son compañía del trabajador. En este sentido, la posibilidad de comparar una herramienta con una persona coadyuvante es notable, y no parece extraño, pues, que así suceda en algunos casos (concretamente en d)).

Por último, una persona coadyuvante puede perfectamente ser considerada tanto un intermediario como un colaborador (volvemos al comitativo), y no resulta imposible encontrar en esta asociación la relación que más fácilmente se asocia al nominativo, la de agente de la acción<sup>111</sup> (sea esta acción con producto, promoción de una acción o serie de acciones, etc.).

En este sentido, resulta oportuno mencionar que ya Villar Liébana (1974: 275) escribía:

A lo largo de estas últimas páginas hemos venido empleando el término «dativo», escrito entre comillas. Ello se debe a que la utilización del término «dativo» para la categoría casual cuyo desarrollo acabamos de describir es completamente arbitraria y parcial, pues solo hace referencia a uno de sus posibles empleos. En efecto: hemos descrito una época en que aún no se han escindido y morfologizado ni el locativo ni el instrumental, y por consiguiente ese caso cuya morfologización a partir del tema puro hemos expuesto engloba aún todas esas nociones que luego se gramaticalizarán según las lenguas, junto a otras que nunca llegarán en ningún grupo dialectal a contar con expresión gramatical.

Y también hay que recordar que Rodríguez Adrados (1992) analizó el dativo desde el punto de vista de su sintaxis (adverbial, adnominal) tanto como de su semántica. Además, como se verá a continuación, en su trabajo recogió varios ejemplos de los usos que nos interesan esta vez expresados mediante el sintagma *èv* + dativo. En definitiva, como pronto se verá, no ha de resultar extraño que algunos de estos usos, tanto en hebreo como en griego, pudieran ser interpretados (y expresados), según la idea de lugar mediante una de las preposiciones más relevantes para esta noción (*b<sup>e</sup>*, *èv*), lo cual lleva al siguiente tema de estudio.

---

111 Sobre el dativo agente disponemos de revisión reciente en George (2005: 51-60).

### 3.4. LA PREPOSICIÓN ÈV

#### 3.4.1. Generalidades<sup>112</sup>

Como ya se sabe, el tema de esta tesis es un sintagma compuesto por preposición y dativo y lo examinado hasta ahora es un dativo simple. De hecho, el breve repaso dado sirve para caracterizar una lógica semántica y morfológica tras el análisis y exposición de los usos del caso dativo, lógica que se mantuvo en casi todos los estudios hasta la aparición de nuevas corrientes lingüísticas a mediados del siglo pasado. Dicha forma de pensar no recurría en general a otra cosa que al uso de la palabra en dativo como incluida esta en el discurso y entendida como un elemento dependiente pero sin conexión sintáctica (preposición) a otros términos de la misma. De hecho, en las páginas que las gramáticas dedican a los casos es más bien tangencial la aparición de comentarios como los siguientes (Humbert 1960: 291 y 292 respectivamente):

- A date ancienne déjà, le datif **locatif** apparaît comme plus fragile que le datif instrumental: le rôle des prépositions (principalement èv) qui le soutiennent et le précisent est de bonne heure prépondérant.
- Le datif de **temps** s'emploie *sans préposition* en attique pour indiquer une **date**, un *moment*, un *temps* qui sont *déterminés*, soit *par eux-mêmes*, soit par des *indications précises qui les accompagnent*.

Hay que pensar entonces que quizá resultara un poco corta la explicación del uso del dativo, pues dejaba escapar algo que, dada su abundantísima explotación, resulta verdaderamente ineludible en el estudio de los casos, la preposición.

Por eso son tan interesantes propuestas como la que, desde el punto de vista de la Gramática Funcional, se encuentra en Torres Guerra (1989), que ha analizado los complementos de compañía e instrumento en Homero atendiendo no a los usos del dativo simple sino a la combinación de preposición y dativo, llegando a la conclusión de que “no hay diferencia funcional entre las nociones comitativa e instrumental en Homero” (1989: 68).

Pero volviendo al tema que nos ocupa, hasta fechas recientes las preposiciones recibían atención como un apartado discreto<sup>113</sup> y por eso hay que agradecer reflexiones sobre las relaciones sintácticas, que son, ciertamente, más complejas (Rubio-González 1985: 97-98):

<sup>112</sup> Sobre la preposición en general a modo de puesta al día: Jiménez López (1993); Crespo et alii (2003: 155); Rodríguez Adrados (1992: 702, 716); Luraghi (2003: 76); Jiménez López (2005); Bortone (2010: 3-46).

<sup>113</sup> Muraoka (2016) dedica tres páginas específicas a las preposiciones en una obra que alcanza 904 páginas totales.

Es evidente que hay entre las clases de palabras en nuestras lenguas dos de relevante categoría: *el nombre* (con sus sustitutos, *los pronombres*) y *el verbo* forman la primera línea en el frente del lenguaje.

En una categoría inferior están otras dos clases de palabras: el *adjetivo* y el *adverbio*, subordinados, respectivamente, al nombre y al verbo: el adverbio es al verbo como el adjetivo es al nombre: he ahí la segunda línea de nuestro frente.

Estas cuatro clases de palabras constituyen el cuadrilátero básico en que se mueven nuestras lenguas.

Con esas cuatro clases de palabras pueden construirse ya multitud de oraciones. Pero con la creación de partículas gramaticales las posibilidades de expresión se multiplican hasta el infinito...

Con las partículas gramaticales (preposiciones y conjunciones “de subordinación”, por una parte, y conjunciones “de coordinación”, por otra) se establece en la lengua una tercera línea cuya importancia (por el volumen que alcanzan sus elementos en el discurso y el papel que dichas partículas van a desempeñar en el juego lingüístico) merece mucha atención. Gracias a las “partículas” habrá realizaciones de la función nominal sin nombres morfológicos, realizaciones de la función adjetival sin adjetivos morfológicos y realizaciones de la función adverbial sin adverbios morfológicos.

A este enfoque hay que añadir otros detalles insoslayables en el uso adnominal, adverbial y con preposición de cada uno de los casos de la flexión, tal como, al repasar el caso dativo en los autores más clásicos, indica De la Villa (1989: 21-22),

- a) les termes qui apparaissent en datif remplissent plus d’une fonction grammaticale, comme le prouvent les donnés référées à la coordination et juxtaposition de tels termes;
- b) les valeurs fonctionnelles son transmises par les biais de la signification lexicale des termes, dans les limites d’interprétation que le suffixe impose.

Este segundo matiz deriva de la necesidad de investigar más allá de la propia noción de caso, entendida como la especialización morfológica de ciertos sufijos para denotar ciertas funciones gramaticales (Touratier 1994: 254 y 256). En efecto: que el dativo es una de las formas que los sustantivos, adjetivos, pronombres y participios adoptan para desempeñar una función en la oración no conlleva que dicha terminación incorpore una información idéntica en todos los ejemplos y usos. Eso ya era sabido. Lo interesante del apunte es que redirige el estudio hacia el significado de las palabras sueltas tanto como a la sintaxis de las palabras una vez combinadas, y

eso nos lleva al valor semántico que la preposición aporta al sintagma con ella formado (Bortone 2010: 33-41).

En palabras de Jiménez López (1994: 226):

La marque formelle qui exprime grammaticalement la fonction sémantique d'un syntagme prépositionnel n'est ni la préposition seule ni la désinence casuelle seule, mais le tour prépositionnel, qui constitue, donc, une seule marque grammaticale indissoluble.

Y en otro trabajo más reciente la misma autora escribe (Jiménez López 2005: 9):

Es lícito concluir, pues, que ... la función que un sintagma preposicional desempeña no viene expresada ni por la preposición, ni por la desinencia casual sola, sino por la unión indisoluble de ambas en una única marca gramatical; en otras palabras, en el giro preposicional no hay dos elementos uno de los cuales rige o modifica al otro, sino que ambos, preposición y desinencia casual, responden a una única elección.

De ahí que se deba repasar la preposición *ἐν* para después estudiar la singularidad de las estructuras con dativo observadas en los *Setenta* referidas a la divinidad y a personas frente al uso del dativo aislado. Para llevar a cabo esta parte del trabajo, y pese a las críticas de la misma Jiménez López (1993: 63, 74) al sistema de clasificación generalmente utilizado<sup>114</sup>, volveré a servirme de diccionarios más conocidos por considerar que recopilan la tradición literaria y epigráfica del griego antiguo. A partir de ahí, y sabedor de que no se puede dejar de estudiar un sintagma concreto en lugar de una preposición y un caso, delimitaré mejor las apariciones rastreadas en los *Setenta* y el dativo clásico.

### 3.4.2. Etimología y gramáticas

Chantraine (1968: s. v.) indica que *ἐν* es una “préposition-préverbe” atestiguada en diversas lenguas indoeuropeas sobre la que se ha especulado con la posibilidad de aparecer en grado cero en algunas palabras con *ἀ-*. En cuanto al significado,

Sens: «dans, au nombre de, au cours de, au pouvoir de», etc. Comme préposition généralement, et notamment en ionien-attique, avec le datif-locatif, sans mouvement; mais en grec

<sup>114</sup> Otros defectos en Martínez Valladares (1973: 185-186).

du Nord-Ouest, en éléen, en arc-chypr., en thess., béot., aussi avec l'accusatif de direction (dans les autres dialectes ἐν+ς). Le mot est attesté en mycénien, mais en composition.

*LSJ* apunta lo siguiente (s.v.): “Prep. With Dat. and Acc. Radical sense, *in, into*”.

*DGE* también indica varios usos, como adverbio, como preposición de dativo y como preposición de acusativo en algunos dialectos sustituyendo a εἰς. La información se repite en las gramáticas al uso.

Estos datos sumarios resultan escasos a la luz de posibilidades ya antiguamente presentadas y recientemente reconsideradas (Bortone 2014:41): “At least some Greek prepositions appear to have derived from inflected nouns”. ἐνί sería un viejo locativo, y se podría ampliar a la oposición ἐν, ἐνί, ἐντός (ablativo, como en latín *intus*, cf. ἐκτός)<sup>115</sup>.

Para comenzar a desbrozar los usos de ἐν nos serviremos primeramente de un cuadro que muestre varios estudios significativos al respecto<sup>116</sup>.

	Goodwin (1894: 256)	Humbert (1960: 305-306)	Martínez Vázquez <i>et alii</i> (1999: 307-307)	Crespo <i>et alii</i> (2003: 172)
Lugar en	“in”	Étant exclue par hypothèse toute tendance à sortir de ces conditions	Ubicación en	Posición
	“among”			
	“in the presence of”			
	“before”			

<sup>115</sup> Hessinger (1978) ya apuntó que no era muy viable la antigua teoría de un origen adverbial para las preposiciones.

<sup>116</sup> Goodwin y Humbert muestran sus ideas bajo el epígrafe Preposiciones; los otros dos estudios bajo el epígrafe Sintagmas Preposicionales.

		Con genitivo partitivo “en casa de”		
Tiempo en	“in”		Datación coincidente	Tiempo (datación)
	“within”		Tiempo en que	Tiempo (duración)
Otros valores	Modo “in”		Manera	
	“in the power of”	Sphère d’activité dépendant d’une personne	Ámbito	Referencia
	Circunstancial “in”	Ensemble de conditions données		Referencia
			Dirección	
				Instrumento
				Causa fin

Visto este cuadro, parece que la información ofrecida es un poco escasa. Para conocer con más exactitud el significado de la preposición y sacar conclusiones más interesantes volveré a repasar los léxicos, en este caso clásicos. El método ha sido provechoso en el caso de los *Setenta* y no hay por qué dudar de que en esta nueva ocasión permita concretar mejor qué aporta la preposición al caso<sup>117</sup>, lo cual, por otra parte, es lo común con todas las palabras, ya que siempre necesitamos el conjunto del sistema para apreciar el significado preciso (por oposiciones o bien otra fórmula analítica) de cualquier vocablo. Llevaré a cabo esta tarea sirviéndome de dos ejemplos: *LSJ* y *DGE*<sup>118</sup>.

117 Sobre las dificultades de deslindar sintaxis y semántica en el caso de las preposiciones, Jiménez López (1993: *passim*).

118 Como ya hice en el capítulo referido a los *Setenta*, mantendré la ordenación y numeración de cada obra y seleccionaré los ejemplos más relevantes. Además, como ya quedó indicado en la introducción, todas las referencias clásicas se citan por el compendio de *DGE*.

### 3.4.3. *Léxicos*

#### 3.4.3.1. *LSJ*

Los valores de ἐν como preposición que presenta este diccionario son los siguientes:

##### A. Con dativo.

**I. De lugar.** 1. “En” (“in”): νήσῳ ἐν ἀμφορίτῃ (*Od.* 1, 50); con nombres de ciudades o islas, ἐν Τροίῃ; pero en Ἄτিকা, Ἐλευσῖνι, “en Eleusis”, ἐν Ἐλευσῖνι, “en la región de Eleusis”. ἐν χερσὶν ἐμῇσι (*Il.* 22, 426), “en mis brazos”; ἐν αὐτῷ εἶναι, “ser uno mismo” (“to be in one’s senses”, “to be oneself”). b. ἐν τοῖς ἰχθύσιν (*Antiph.* 125), “en el mercado de los peces”.

2. Elíptico, en frases como ἐν Ἀλκινόοιο (*Od.* 7, 132), ἐν ἀφνειοῦ πατρός (*Il.* 6, 47).

3. “En”, “dentro”, “rodeado por” (“in”, “within”, “surrounded by”): οὐρανὸς ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι (*Il.* 15, 192); de ropajes, armas, etc., “en” o “bajo” (“in”, “under”), ἐν ὅπλοισιν (*Hdt.* 1, 13), bajo las armas (“in or under arms”), ἐν τόξοις dudoso por “equipado con los arcos”; ἐν μαχαίρῃ (*Pteb* 16, 14).

4. “Sobre” (“on”), “en” (“at”) o “junto a” (“by”): ἐν ποτάμῳ, ἐν ὄρεσιν.

5. a. “Entre” (“in the number of”, “amongst”), frecuente en Homero: ἐν Δαναοῖσι (*Il.* 1, 109); con verbos de gobernar; ἐν γυναιξὶν ἄλκιμος (*E. Or.* 754). “En presencia de” (“in the presence of”): ἐν τοῖς ὄχλοις εἰπεῖν (*Isoc* 3, 21).

6. “En manos de” alguien (“in one’s hands”), “al alcance de” (“within one’s reach”), “en poder de” (“within one’s power”): νίκης πείρατ’ ἔχονται ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι (*Il.* 6, 102), θεῶν ἐν γούνασι κεῖται (*Il.* 17, 514). Frecuente en ático con infinitivo, ἔστιν ἐν τινι, “depende de él...” (“it depends on him to...”), ἐν σοὶ δ’ ἐσμέν καὶ ζῆν καὶ μῆ (*E. Alc.* 278). También ἐν ἐμοί, “en mi opinión” (“in my judgement”), ἐν θεοῖς καλά (*S. Ant.* 925).

7. “Con respecto a” (“in respect of”): ἐν γήρᾳ σύμμετρός (*S. OT* 1112).

8. En construcción pregnante con verbos de movimiento: “hacia dentro”, “hasta dentro” (“into”), implicando movimiento hasta y consecuentemente posición en un lugar: ἐν τεύχεσσιν ἔδυνον (*Il.* 23, 131).

9. πίνειν ἐν ποτηρίῳ, “beber de una copa”.

10. ἄργυρος ἐν ἐκτόμασι, “plata en forma de plato”.

11. En citas, “en tal pasaje de”.

**II. De estado, condición o posición.** 1. Circunstancias externas (“outward circumstances”): ἐν πολέμῳ.

2. De estados internos, de sentimientos (“of inward states”): ἀλλ’ ὄψεσθ’, ἵνα τῷ γε καθεύδοντι ἐν φιλότῃ (Od. 8, 313); ἐν αἰτίᾳ εἶναι (X. Mem. 2, 8, 9).

3. Frecuente con adjetivo neutro: ἐν βραχεῖ = βραχέως. Menos frecuente con sustantivo: ἐν δίκᾳ = δικαίως.

**III.** 1. Del instrumento, medios, modo: ἐν πυρί πρήσαντες (Il. 7, 429), pero en la mayoría de los casos se puede hacer remontar el significado hasta un original “en el fuego”; ἐν ὀφθαλμοῖσιν ὀρᾶσθαι, (Il. 3, 306), “ver con los ojos” o “ver ante los ojos”; también ἐν ὥσιν νομῶν ὀρνίθας (Ar. Th. 25); ἀπέκτειναν ἐν τῇ προφάσει ταύτῃ (Lys. 13, 12); especialmente con verbos de mostrar: σημαίνειν ἐν ἱεροῖς καὶ οἰωνοῖς (X. Cyr. 8, 7, 3).

2. De una persona como instrumento: ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια (Mt 9, 34 NT).

**IV.** De tiempo. 1. ὥρῃ ἐν εἰαρινῇ (Il. 16, 643); ἐν τῇ ἐορτῇ (Th. 7, 73, 2). b: ἐν ἄρχοντι Μετροδώρῳ (IG VII 1773, Tebas, s. II e. c.).

2. “En”, “dentro de” (“in”, “within”): ἐν ἔτεσι πενήκοντα (Th. 1, 118).

**V.** De números generalmente: ἐν δυσὶ σταδίοις, “dentro de dos estadios” (“within”).

2. Con genitivo de precio: ἐν δύο ταλάντων (I Re 16, 4 LXX).

3. “Con un coste de” (“amounting to”): προῖκα ἐν δραχμαῖς ἑννακοσίαις (BGU 970, 14, s. II e. c.).

**B.** Con acusativo. “Hacia dentro”, “sobre”, “por” (“into”, “on”, “for”): νόμος ἰν ἅματα πάντα (IG V (2) 5); ἐν πελτοφόρας ἀπεγράψατο (IG V (2) 7, 210); también proético: ἐν πάντα νόμον (Pi. P. 2, 86).

### 3.4.3.2. DGE

Más reciente y extensa es la redacción de la entrada correspondiente en DGE.

#### **B.** Preposición de dativo.

**I.** Con valor locativo. **1. a.** Con topónimo o nombre común de lugar: ὅσοι θεοὶ εἰς ἐν Ὀλύμπῳ (Il. 1, 566); λάμπει δέ οἱ κλέος ἐν εὐάνορι... ἀποικία (Pi. O. 1, 24). **b.** Con nombre no estrictamente de lugar: καθίζον ἐν ὑψηλοῖσι θρόνοις (Od. 8, 422); (Ἐρως) ὃς ἐν μαλακαῖς παρειαῖς... ἐννυχεύεις (S. Ant. 783). **c.** Con adjetivo y adverbio substantivado: οὐκ ἐν καιρίῳ (Il. 4, 185) “en ninguna parte vital”. **d.** Usos adnominales de “en”, equivalente a “de”: ἡ νευρὴ ἐν... τόξῳ (Il 15, 463) “la cuerda del arco”. **e.** Con genitivo por atracción del relativo o usos elípticos: ἐν τῶν πόλεων ὧν Ἀθῆναισι κρατῶσι (IG I<sup>3</sup> 156, 14, s. V a. e.) “en las ciudades que domina Atenas”.



**2.** “En”, “dentro de” con nombres de recintos, recipientes o partes del cuerpo: πατὴρ δ’ ἐν μεγάροις βάλ’ (Il. 6, 428): ταῦτα... ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐνέοντα (Hp. VM 14). Especialmente con nombres que representan la sede de la mente o el sentimiento: ἐν θυμῷ μεμαῶτες ἀλεξέμεν ἀλλήλοισιν (Il. 3, 9); ἐνὼν ἐν τῇ ψυχῇ τῇ σῇ (Pl. Grg 513c).

**3.** Usos elípticos. **a.** En metonimia “en”, “donde”: ἐν τοῖς ἰχθῦσι (Antiph. 123, 1), “donde los pescados”, es decir, “donde están los puestos de pescado”. **b.** Con genitivo de persona “en casa de”: πολλὰ δ’ ἐν ἀφνειοῦ πατρὸς κειμήλια κεῖται (Il. 6, 47). Frecuente con genitivo de dioses, de lugares sagrados: ἐμ Π[αν]δίωνος (IG II<sup>2</sup> 1138, 8, s. IV a. e.) “en el templo de Pandión”.

**4.** Con nombres de persona, personificaciones o animales, especialmente en plural o colectivo, “en”, “entre”, “en medio”. **a.** Sitúa al individuo dentro de un conjunto más amplio: νῦν ἐν Δαναοῖσι θεοπροπέων ἀγορεύεις (Il. 1, 109); ζῶει μὲν ἐν Ὀλυμπίῳ ... Σεμέλῃ (Pi. O. 2, 25). **b.** Con verbos que signifiquen “mandar”, “gobernar”, “entre”, “a”, “sobre”: δυναστεύειν ἐν τῷ σώματι διὰ τάσδε τὰς προφάσις (Hp. VM 16). **c.** Con verbos de movimiento, sentido hostil “en medio” equivalente a “contra”: στασιάσαντες ἐν ἀλλήλοις (Th. 1, 24, 4), “levantándose unos contra otros”, “en discordia unos contra otros”; adnominal, (εἶναι) ἐν ἐμοὶ θρασύς (S. Ai. 1315) “ser insolente conmigo”. **d.** Con verbos de lengua “ante”, “delante”: ἐν τοῖς ὄχλοις εἰπεῖν (Isoc. 3, 21). **e.** Equivalente casi a un partitivo “entre”, “de (todos)”: παντοῖαι κακότητες ἐν ἀνθρώποις ἔασιν (Thgn. 623). **f.** Con dativo del pronombre personal “en sí”, “en sus sentidos” o traducido por giro adverbial, con εἰμί, γίγνομαι “con contención”, “con cordura”: ἀκούσας ταῦτα... ἐν ἑαυτῷ ἐγένετο (X. An. 1, 5, 17) “tras oír esto, recobró la cordura”.

**5.** En literatura cristiana ἐν indica una relación místico-religiosa con la divinidad: γινώσκετε ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί (Jn. 10, 38 NT); ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ (Rom. 9, 1) “digo la verdad en Cristo”.

**II.** Sentido locativo figurado introduciendo el contexto en que algo es o sucede. **1.** “En”, “a”, “de”: οὐδὲν δὲ δεινὸν μὴ ἐν ἐμοὶ στή (Pl. Ap. 28b) “nada de extraño que no se detenga en mí”, es decir, la condena de Sócrates no iba a ser la última. Introduciendo una referencia a textos o a temas escritos o hablados, ἐπιμέμνηται... ἐν Διομήδεος ἀριστείῃ (Hdt. 2, 116); en locuciones y frases tópicas ἐν ἔργῳ, ἐν ἔργοις frec. en oración nominal “en la acción”, “en los hechos”, “de hecho”: οὐκ οὐκ ἐν ἔργῳ χέρνιβες ξίφος τε σόν; (E. IT 1190) “¿así que pondrás en marcha las purificaciones y tu espada?”; ἐν λόγῳ “en palabras”, “de palabra”: ὁ θεὸς ... ἀληθὲς ἐν τε ἔργῳ καὶ ἐν λόγῳ (Pl. R. 382e); ἐν οὐδενὶ λόγῳ ποιήσασθαι

(Hdt. 1, 153) “*no tener para nada en cuenta*”; ἐν τῷ ὄντι “*en la realidad*”; en expresiones de tipo modal: ὥς δ' ἐν ὄνειρῳ (Il. 22, 199) “*como en un sueño*”; θάνοντ' ... ἐν χρειᾷ δορός (S. Ai. 963) “*al morir falto de su lanza*”; pero ἐν τάξει “*lineal*”, “*ordenadamente*”, φερομένη μηδ' ἐν κόσμῳ μηδ' ἐν τάξει (κίνησις) (Pl. Lg. 898b); pudiendo *lato sensu* ser interpretado como temporal (cf. VIII) “*en medio de*”, “*en el desarrollo de*”, “*en el contexto de*”: μή μοι μάλλον ἐν ἄλγεσι θυμὸν ὀρίνης (Il. 24, 568); en expresiones que remiten a una imprecación: πάντα τάδ' ἐν κοράκεσσι καὶ ἐν φθόρῳ (Thgn. 833) “*todo eso (está) en los cuervos y en la ruina*”, “*todo está arruinado*”.

**2.** Con sustantivos abstractos “en”, “con”, “para”. **a.** Con nombres de estados, afectos, cualidades mentales o anímicas, etc.: ἐν φιλότῃ διέτμαγεν ἀρθμήσαντε (Il. 7, 302) “*los dos se separaron reconciliados en la amistad*”; ἐν πολλῇ ἔριδι ἦσαν (Th. 2, 21). **b.** Con palabras que expresan ‘culpa’, ‘justicia’: ἐν μοίρῃ πέφαται (Od. 22, 54) “*está muerto como le corresponde*”, “*en justicia*”; ἐν αἰτίᾳ ... βαλεῖν (S. OT 656) “*acusar*”. **c.** Con nombres de una actividad, oficio o grupo: οἱ ἐν ποιήσῃ γερόμενοι (Hdt. 2, 82) “*los que se dedican a la poesía*”, “*los poetas*”; ἐν φιλοσοφίᾳ ἡμῶν ὄντων (Pl. Phd. 59a), “*dedicándonos a la filosofía*”. **d.** Con adjetivos, participios o infinitivos en locuciones modales frecuentemente traducido por giro adverbial: ἐν τάχει (A. A. 1240) “*rápidamente*”, “*pronto*”.

**III** Indicando proximidad o conexión. **1.** Proximidad “en”, “a”, “junto a”, “cabe”: ἡ δ' ἦσται ἐπ' ἐσχάρῃ ἐν πυρὸς ἀνγῇ (Od. 6, 305) “*ella está sentada al hogar, junto al resplandor del fuego*”; ἐν χρῶ κεκαρμένοι (X. HG 1, 7, 8) “*rapados junto a la piel*”, “*al cero*”; en la locución ἐν χρῶ “*muy próximo*”, “*rozando*”; “en”, “bajo”: κατακείται ἐν Διὸς οὐδῇ (Il. 24, 527).

**2.** “En” introduciendo coexistencia o comunidad, “con”, “a”, “por”: νῦν δ' ἐν αἵμακουρίαις... μέμικται (Pi. O. 1, 90) “*ahora está unido al sacrificio*”, “*está divinizado*”; sentido próximo al de pertenencia “en”, “de”, “con”: ἀργυραῖ πέντε καὶ εἴροσ<ι> μν[έα]ι εἰν τῷ πρώτῳ ἀργύρῳ ἡνείχθησαν (IEphesos 1A.3, s VI a. e.); sentido de ‘pertenencia’ entendido como un componente semántico de la preposición ἐν: Arist. *Metaph.* 1023a 24: τὸ δὲ «ἐν τινι εἶναι» ὁμοιοτρόπως λέγεται... τῷ «ἔχειν».

**IV.** Indicando dependencia o relación, con dativo general de persona, animal, personificación o abstracto, frecuente en oración nominal. **1.** “En”, “en poder de”, “dependiente de”: δύναμις γὰρ ἐν ὑμῖν (Od. 9, 69) “*está en vuestra mano*”; ἐν θεῷ γε μὴν τέλος (Pi. O.13, 104); ταῦτα δ' ἐν τῷ δαίμονι καὶ τῇδε φῦναι χἀτέρῳ (S. OC 1443) “*dependen de la divinidad que las cosas sean de una manera o de otra*”; ἐν σοὶ γάρ ἐσμεν

(S. OT 314) “*estamos a tu merced*”; en sinécdoque ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται (Il. 17, 514) también con sustantivos que representan cosas decisivas: ἐν δορὶ μὲν μοι μάζα μεμαγμένη (Archil. 2) “*en la lanza tengo el pan*”, “*de mi lanza depende mi subsistencia*”.

**2.** Uso relacional o referencial “en cuanto”, “en relación a”, “de”, “para”: ἐν ἐμοὶ κατάδηλος ἔσται (S. OC 1214) “*en lo que a mí respecta será evidente*”; probablemente con influencia del texto hebreo: (ὁ θεός) ὃς ἠθέλησεν ἐν σοὶ δοῦναι σε ἐπὶ θρόνου (1 Re 10, 9 LXX) “*el dios que quiso para ti entregarte el trono*”.

**V.** Indicando uso instrumental y derivados, con sustantivos de cosa o abstractos. **1.** “Por”, “con”, “en”. **a.** Con sustantivos referidos al armamento o el vestido: ἐν τεύχεσσιν ἔδυνον (Il. 23, 131) “*se vistieron de su armadura*”; adnominal: ἡ ἐν τοῖς ὅπλοις μάχησις (Pl. La. 190d) “*la lucha con armas pesadas*”. **b.** Con sustantivos de las manos y los órganos de los sentidos “por”, “con”, “a”: ἀνδρῶν ἐν παλάμησι κατέκταθεν (Il. 5, 558): “*fue muerto a manos de hombres*”, ἐν δεξιᾷ χρῆ... αἴρειν νιν (E. Ba. 943) “*hay que levantarlo (el tirso) con la mano derecha*”; θαύμαζεν δ’ Ὀδυσῆα ἐν ὀφθαλμοῖσιν ὀρῶσα (Od. 8, 459); ἐν ὥσιν νωμῶν καὶ φρεσὶ (A. Th. 25). **c.** Con otros sustantivos de cosa: ἐν δὲ πυρὶ πρήσαντες (νεκρούς) (Il. 7, 429); χρυσὸς ἐν βασάνῳ πρέπει (Pi. P. 10, 67); ἔργον δ’ ἐν κύβοις Ἄρης κρινεῖ (A. Th. 414) “*la acción la decidirá Ares con sus dados*”. **d.** Con sustantivos abstractos y en contexto de la palabra τὸ νεῖκος: ... ἐν ἀργύρου λαβῇ λῦσαι (A. Supp. 935) “*resolver la disputa con la aceptación de dinero*”; ἐν ἀφανεῖ λόγῳ (Antipho 5, 59) “*con un oscuro argumento*”; τὰ πρότερον πραχθέντα ... ἐν ἄλλαις ... ἐπιστολαῖς ἴστε (Th. 7, 11, 1) “*lo que se ha hecho antes lo conocéis por otras cartas*”; ὅτι ἐσημαίνετε μοι ἐν ἱεροῖς καὶ ἐν οὐρανίοις σημείοις (X. Cyr. 8, 7, 3). **e.** Dependiendo de verbos que signifiquen “ir”, “venir”, con sustantivos indicando el “lugar por donde”, “por”: ἐν εὐθείαις ὁδοῖς στείχοντα (Pi. N. 1, 25); ἀπέτρεχον εἰν ἀλὶ νῆσοι (Call. Del. 196) “*las islas se alejaban corriendo por el mar*”.

**2.** Uso instrumental “de modo” “por”, “según”, “de acuerdo con”. **a.** Generalmente ἐν δὲ μέρει κρατέουσι (Emp. B 17, 29) “*prevalecen (unos u otros elementos) por turno*”; ἐν Πανελλάνων νόμῳ (Pi. I. 2, 38) “*según la costumbre panhelénica*”; ἐν τῷ τεταγμένῳ (IG I<sup>3</sup> 61, 47, s. V a. e.) “*según lo estatuido*”. **b.** “A modo de”, “en calidad de”: ἀμπελῶνας... ἐν δωρεαῖς ἔχειν (PRev.Laws 36, 15 s. III a. e.). **c.** Geometría. “en”, “según”, “bajo”: ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ μεγέθη λέγεται εἶναι (Euc. 5 Def. 5, 17) “*dícese que una magnitud está en la misma razón*”.

**VI.** Indicando forma, valor o precio. **1.** Indicando forma “en”, “como”, “en forma de” con sustantivo concreto: οὐψ[ό]θεν εἴρι[σέ] νιν ἐ[μ] μου[ρι]άδεσσι λάυς (Corinn. 1(a).1,

34) “*desde arriba (Helicón) se tiró (transformándose) en miles de piedras*”.

**2.** Indica valor y precio “en concepto de”, “por”, “a”: τίω δέ μιν ἐν καρὸς αἴσῃ (Il. 9, 378) “*le tengo en el mismo concepto que a un cario (o a una nuez)*”, es decir, “*en nada*”.

**VII.** Indicando medio o causa. **1.** “Con”, “por medio de”, “mediante”: ἐν δόλῳ... ἄγειν (S. Ph. 102); ἐν τοῖς ὁμοίοις νόμοις ποιήσαντες τὰς κρίσεις (Th.1, 77) “*juzgando mediante leyes comunes*”.

**2.** “Debido a”, “por”, “a causa de”, “gracias a”: μηδὲν ἐν τῷ ἀγγέλῳ ἀφανισθεῖσα (ἐπιστολή) (Th. 7, 8, 2) “*(carta) no desvirtuada por culpa del mensajero*”; ἡμεῖς δ’ ἐν οἴνῳ συμπόται σοφώτατοι (Ar. Lys.1227) “*nosotros, con el vino, fuimos los más ingeniosos de los comensales*”; adnominal: τὸν ... νῦν τ’ ἐν ὄρκῳ μέγαν καταίδεσαι (S. OT 654) “*ahora respeta a este, grande gracias a su juramento*”.

**VIII.** Usos temporales. **1.** “En”, “durante”: **a.** Con nombre común de tiempo: ἡ δ’ ἐν νυκτὶ γέγοντο (Il. 18, 251). **b.** Con palabras indicando épocas de la vida: ἐν νεό[τατι] (Sapph. 24, 3). **c.** Con pronombre en usos con elipsis de χρόνος o un sustantivo de tiempo: κὰν ᾧ (S. Tr. 929) “*y en (el tiempo en) que*”. **d.** Con sustantivos referidos al momento concreto en que algo sucede: ἐν ταῖς φυγαῖς... ὄκησ’ ἐν πυκνί (Ar. Ec. 243) “*en el tiempo de las inmigraciones viví en la Pnix*”; ἐν ταῖς σπονδαῖς (X. An. 3, 1, 1) durante la tregua. **e.** Con infinitivo sustantivado “con ocasión de”: ἐν τῷ παραπορεύεσθαι τὸν βασιλέα (PSI 354, 12, s. III a. e.). **f.** Con nombre propio de un magistrado para fijar el calendario: ἐν στρατηγῷ Ἡγησίᾳ (IG IX(2).531, Larisa, s.I a. e.).

**2.** “En”, “en el tiempo”, “en el plazo de”: ἐν τῷ ἐμῷ λόγῳ (And. Myst. 26) “*en el tiempo que dura mi discurso*”.

**3.** Con valor puntual “en”, “a”: ἐν ὥρᾳ en buena hora, a su hora; “oportunamente”: δανείσας ἐγ καίρῳ (SIG 193, 5, s. IV a. e.). Uso elíptico con pronombre, “en el momento”, “entonces”: ἐν τῷδε μήτηρ... προσπίτνει (E. Ph. 1429): “*en ese momento se presenta la madre*”; con adverbio de tiempo: ἐν τῷ αὐτίκα (Th. 3, 82, 7).

**IX.** Tardío, con verbo de movimiento puede expresar la dirección “adentro de”, “hacia dentro de”: νῦν ἐν Ῥώμῃ ἀνέρχῃ (Arr. Epict. 1, 11, 32) “*ahora vas a subir a Roma*”, entrando en la ciudad; διαβάντες ἐν τῇ Σάμῳ (Paus.7, 4, 3) “*habiendo pasado (y entrado) a Samos*”, cf. ῥίπτουντες σφᾶς ἐν τῇ θαλάσῃ (Arr. An. 1, 19, 4), ἐν Ἀλεξανδρίᾳ ἀπαντῶ (Pabinn. 30, 17, s. IV e. c.), ἔλθοντες ἐν τῷ ἵπποδρόμῳ (TDA 234, 8, Cartago II/III e. c.).

**C.** Como variante dialectal dórica de εἰς, ἐς preposición de acusativo en beocio, tesalio,

arcado-chipriota y en parte de los dialectos noroccidentales<sup>119</sup>.

### 3.5. PECULIARIDADES DE LOS USOS OBSERVADOS

Si se observa con atención la larga lista de usos incluidos entre estas dos fuentes de información, y atendiendo siempre a la perspectiva que depara el estudio de los *Setenta* iniciado en el capítulo anterior, llaman poderosamente la atención los siguientes ejemplos<sup>120</sup>:

- Destaca el uso como calificativo (*DGE* B I, 1, d): usos adnominales “en” equivalente a “de” ἡ νευρὴ ἐν... τόξῳ (*Il.* 15, 463), “la cuerda del arco”.

- Situación de un individuo en un grupo (*DGE* B I, 4, a): νῦν ἐν Δαναοῖσι θεοπροπέων ἀγορεύεις (*Il.* 1, 109).

- Con verbos de movimiento, sentido hostil “en medio” equivalente a “contra” (*DGE* B I, 4, c): στασιάσαντες ἐν ἀλλήλοις (*Th.* 1, 24, 4) “levantándose unos contra otros”, “en discordia unos contra otros”; adnominal, (εἶναι) ἐν ἐμοὶ θρασύς (*S. Ai.* 1315) “ser insolente conmigo”

- ἐν λόγῳ “en palabras”, “de palabra” (*DGE* II.1): ὁ θεὸς... ἀληθὲς ἐν τε ἔργῳ καὶ ἐν λόγῳ (*Pl. R.* 382e).

- En expresiones de tipo modal (*DGE* II.1): ὥς δ' ἐν ὀνείρῳ (*Il.* 22, 199) “como en un sueño”, θάνοντ'... ἐν χρεΐᾳ δορός (*S. Ai.* 963) “al morir falto de su lanza”.

- En expresiones que remiten a una imprecación (*DGE* II.1): πάντα τὰδ' ἐν κοράκεσσι καὶ ἐν φθόρῳ (*Thgn.* 833) “todo eso (está) en los cuervos y en la ruina”, “todo está arruinado”.

- Palabras que expresan ‘culpa’, ‘justicia’ (*DGE* II.2, b) ἐν αἰτίᾳ... βαλεῖν (*S. OT* 656) “acusar”, aunque más bien parece lativo: “arrojar a la culpabilidad”.

- “En” introduciendo coexistencia o comunidad, “con”, “a”, “por” (*DGE* III, 2): νῦν δ' ἐν αἵμακουρίαις... μέμικται (*Pi. O.* 1, 90) “ahora está unido al sacrificio”, “está divinizado”.

- Sentido de ‘pertenencia’ entendido como un componente semántico de la preposición ἐν (*DGE* III.2): τὸ δὲ «ἐν τινι εἶναι» ὁμοιοτρόπως λέγεται... τῷ «ἔχειν» (*Arist. Metaph.* 1023a 24).

- Indicando dependencia o relación, con dativo general de persona, animal, personificación o abstracto, frecuente en oración nominal (*DGE* IV.1): “en”, “en poder de”, “dependiente de”: δύναμις γὰρ ἐν ὑμῖν (*Od.* 10, 69) “está en vuestra mano”; ἐν θεῷ γε μὰν τέλος (*Pi. O.* 13, 104); ταῦτα δ' ἐν τῷ δαίμονι καὶ τῇδε φῶναι χἀτέρᾳ (*S. OC* 1443) “depende de la divinidad que las cosas sean de una manera o de otra”; ἐν σοὶ γάρ ἐσμεν (*S. OT* 314) “estamos a tu merced”; en sinécdoque ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται (*Il.* 17, 514); también con sustantivos que representan cosas

<sup>119</sup> No incluyo los datos sobre este particular dado que no parece haber influido en la koiné.

<sup>120</sup> Por razones obvias no mencionaré el apartado dedicado al uso místico (*DGE* B.I.5).

decisivas: ἐν δορὶ μὲν μοι μάζα μεμαγμένη (Archil. 2) “en la lanza tengo el pan”, “de mi lanza depende mi subsistencia”.

- Valor claramente instrumental (*DGE* V.1): ἔργον δ' ἐν κύβοις Ἄρης κρινεῖ (A. *Th.* 414) “la acción la decidirá Ares con sus dados”.

- Con sustantivos abstractos y en contexto de la palabra τὸ νεῖκος (*DGE* V.1, d): ...ἐν ἀργύρου λαβῇ λῦσαι (A. *Supp.* 935) “resolver la disputa con la aceptación de dinero”; ἐν ἀφανεῖ λόγῳ (Antipho 5, 59) “con un oscuro argumento”; τὰ πρότερον πραχθέντα... ἐν ἄλλαις... ἐπιστολαῖς ἴστε (Th. 7, 11, 1) “lo que se ha hecho antes lo conocéis por otras cartas”; ὅτι ἐσημαίνετε μοι ἐν ἱεροῖς καὶ ἐν οὐρανίοις σημείοις (X. *Cyr.* 8, 7, 3). Los tres primeros ejemplos son derivados de verbos.

- Indicando medio o causa (*DGE* VII.1): “Con”, “por medio de”, “mediante”: ἐν δόλῳ... ἄγειν (S. *Ph.* 102); ἐν τοῖς ὁμοίοις νόμοις ποιήσαντες τὰς κρίσεις (Th. 1, 77) “juzgando mediante leyes comunes”.

- Intermediación de una persona o hecho: “debido a”, “por”, “a causa de”, “gracias a” (*DGE* VII.2): μηδὲν ἐν τῷ ἀγγέλῳ ἀφανισθεῖσα (ἐπιστολή) (Th. 7, 8, 2) “(carta) no desvirtuada por culpa del mensajero”; ἡμεῖς δ' ἐν οἴνῳ συμπόται σοφώτατοι (Ar. *Lys.* 1227) “nosotros, con el vino, fuimos los más ingeniosos de los comensales”; adnominal τὸν ... νῦν τ' ἐν ὄρκῳ μέγαν καταίδεσαι (S. *OT* 654) “ahora respeta a este, grande gracias a su juramento”.

- Dentro de los usos tardíos destaca una imitación meramente literaria: con verbo de movimiento puede expresar la dirección “adentro de”, “hacia dentro de” (*DGE* IX): νῦν ἐν Ῥώμῃ ἀνέρχῃ (Arr. *Epict.* 1, 11, 32) “ahora vas a subir a Roma” entrando en la ciudad; διαβάντες ἐν τῇ Σάμῳ (Paus. 7, 4, 3) “habiendo pasado (y entrado) a Samos”.

En definitiva, parece que se podría sostener que muchos usos atribuidos a la influencia del hebreo en los traductores de los *Setenta* han de ser adscritos a otra etiqueta, la de giros preposicionales ya existentes en griego<sup>121</sup>. Y también es de sumo interés que el modelo de lenguaje para la traducción parezca ser el poético literario. Esto abre nuevas vías de explicación al fenómeno ἐν Χριστῷ, vías que explotaré más adelante, por ejemplo que los usos hebraizantes de ἐν + dativo sean una construcción tomada de la lengua literaria ática y empleada por los traductores de los *Setenta*. Con todo, se hace ahora obligado repasar algunos puntos que abrían aquellas líneas de Humbert a propósito de la coexistencia de sustantivos en dativo con sintagmas preposicionales, concretamente de ἐν + dativo.

<sup>121</sup> Recuérdese las palabras de Thackeray, Costas, López Eire citadas en las primeras páginas de este capítulo.

### 3.6. NUEVO REPASO DE LAS GRAMÁTICAS

En este punto comenzaré por tratar algunos detalles que, dada la perspectiva sobre fenómenos griegos clásicos mal considerados hebraísmos, ya no deben sorprender tanto como lo habían hecho hasta la fecha.

#### 3.6.1. *Lasso de la Vega*

En su trabajo sobre sintaxis nominal del griego este autor se refería a algunos fenómenos concretos de la siguiente manera (Lasso de la vega 1968: 549) <sup>122</sup>:

... El instrumental de medio podía alternar en muchos casos con un locativo: cf. casos como S. *Ant* 764 ἐν ὀφθαλμοῖς ὄρων, át. πίνειν ἐν ποτηρίῳ o *Il.* 16, 79 μάχῃ νικῶντες Ἀχαιοῦς y *Il.* 13, 483 μάχῃ ἐνι φῶτας ἐναίρειν. Verbos que expresan un sentimiento como “alegrarse” se construyen con un dativo de origen instrumental (de causa), pero en indo-antiguo mad- se construye con instrumental y locativo, y en griego mismo cabe a veces un giro preposicional con ἐν (cf. F. Pfister *Rhein. Mus.* 67, 202).

Los giros preposicionales con ἐν, pero también con otras preposiciones περί etc., alternan en Homero y la poesía con el viejo uso del locativo sin preposición, al que acabarían desplazando. He aquí algunos ejemplos que pueden dar idea de la variedad de construcciones y del origen de los giros preposicionales.

Frente a un ejemplo como *Il.* 1, 24 ἀλλ' οὐκ Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι ἦνθ' ἀνέ θυμῷ en el que θυμῷ es un locativo, aparece el giro preposicional ἐνι θυμῷ *Il.* 8, 430, *Od.* 7, 42 y 75; 10, 317; 15, 7.

Después de citar más ejemplos dice este autor expresamente (Lasso de la Vega 1968: 587-588):

La promiscuidad de locativos con y sin preposición es evidente y se explica como coexistencia de un giro antiguo junto a otro más moderno, en parte solo *in statu nascentis* (cf. los ejemplos arriba citados con ἐν y περί a los que puede o debe atribuirse todavía valor adverbial), en parte en plena invasión de la esfera de usos del locativo sin preposición. De la inseguridad en el uso -y de una posible modernización de nuestro homérico en multitud de pasajes- dan idea casos como estos...

<sup>122</sup> Las referencias a la literatura clásica y los *Setenta* en las siguientes citas están adaptadas al uso que he descrito en la introducción. Igualmente, *beth* es transcrito como *b<sup>e</sup>*.

El testimonio del indio antiguo demuestra la posibilidad del uso con nombres personales del locativo, en virtud de una concepción figurada local de los mismos... El valor locativo lo corroboran los giros preposicionales equivalentes en ἐν, μετά: *Il.* 2, 483 ἐκπρεπέ' ἐν πολλοῖσι καὶ ἔξοχον ἡρώεσσι, *Il.* 6, 7 ὃς ἄριστος ἐνὶ Θρήκεσσι τέτυκτο, *Il.* 11, 720 ἱπεῦσι μετέπρεπον, *Od.* 17, 354 Ζεῦ ἄνα, Τηλέμαχόν μοι ἐν ἀνδράσιν ὄλβιον εἶναι.

Al hablar del instrumental exponía (Lasso de la Vega 1968: 631):

α) Para indicar la idea de “ver con los ojos” parece que la interpretación más natural consistirá en construir el verbo ὁράω con un instrumental ὀφθαλμοῖς ὁρᾶν; pero la existencia de giros preposicionales con ἐν demuestra la posibilidad de una interpretación locativa. He aquí algunos ejemplos: *Il.* 13, 99 ἧ μέγα θαῦμα τόδ' ὀφθαλμοῖσιν ὁρῶμαι, *S. Ai.* 84 εἴπερ ὀφθαλμοῖς γε τοῖς αὐτοῖς ὁρᾷ, *Od.* 8, 459 ἐν ὀφθαλμοῖσιν ὁρῶσα, *Od.* 14, 343 τὰ καὶ αὐτὸς ἐν ὀφθαλμοῖσιν ὁρᾷ, *S. Ant.* 764 ἐν ὀφθαλμοῖς ὁρᾶν (cf. *S. Tr.* 241, 746), etc.

La imagen se refleja *en* los ojos, la fuerza visual radica *en los* ojos, el objeto está situado *ante* los ojos (cf. lat. *ante oculos videre*): todas estas nociones pueden influir en el fondo de esta construcción. En las formas precientíficas de la mentalidad humana, ni siquiera en el dominio de las percepciones físicas como “ver” y “oír”, entra primariamente en juego la actividad del hombre: los sonidos o los objetos son considerados como algo que actúa sobre el hombre, “ver en los ojos”, no “ver con los ojos”.

β) Una alternación semejante a la estudiada en el apartado anterior encontramos en casos como *Il.* 7, 429 ἐν πυρὶ πρήσαντες, *Pi. P.* 5, 84 καπνωθεῖσαν πάτραν ἐπεὶ ἴδον ἐν Ἄρει, *Il.* 5, 386 δῆσαν ἐνὶ δεσμῷ, *Pi. I.* 4, 27 κλέονται δ' ἐν ὑγροῖσιν ἐν ποσίν, *B.* 16, 107 χορῷ δ' ἔτερπον κέαρ ὑγροῖσιν ἐν ποσίν, *Luc. DDeor.* 6, 2 πίνειν ἐν ποτηρίῳ, *Mer.Cond* 26 ἐν ἀργύρῳ πίνειν, *X. Cir.* 8, 7, 3 ἐσημαίνετέ μοι καὶ ἐν ἱεροῖς καὶ ἐν οὐρανίοις, etc., frente a construcciones semejantes sin preposición que se prestan lógicamente a una interpretación instrumental, a veces avalada por la presencia de una preposición como σύν.

NOTA.- A este respecto es verdaderamente notable la preferencia de un autor como Sófocles por este empleo “instrumental” de ἐν (cf. Ellendt *Lexicon Sophocleum s. v.* ἐν): *Ai.* 487 σθένοντος ἐν πλούτῳ, 1136 ἐν τοῖς δικασταῖς κοῦκ ἐμοί, τόδ' ἐσφάλῃ, *Ph.* 60 οἱ σ' ἐν λιταῖς στείλαντες ἐξ οἴκων μολεῖν, 102 τί δ' ἐν δόλῳ δεῖ μᾶλλον ἢ πείσαντ' ἄγειν, 1393 εἰ σέ γ' ἐν λόγοις πείσειν δυνησόμεσθα μηδέν, *OT* 80 εἰ γὰρ ἐν τύχῃ γέ τῳ / σωτῆρι βαίῃ, 654 νῦν τ' ἐν ὄρκῳ μέγαν καταίδεσαι, 1112 ἔν τε γὰρ μακρῷ / γέρα ξυνάδει τῷδε τάνδρῃ σύμμετρος, *Tr.* 885 στονόεντος ἐν τομᾷ σιδήρου, *Ant.* 961 (cf. 1003) ἐν λόγοις. Sobre el papel jugado posteriormente en la historia por la desaparición del dativo instrumental, por la perífrasis con ἐν, cf. 285,



γ) Con los verbos que significan “alegrarse”, “gozarse”, etc., el dativo que aparece con ellos en griego parece claramente instrumental (cf. 269). Pero ya se advirtió que en un giro como *Il.* 8, 156 χαῖρε δὲ θυμῷ cabe también la interpretación locativa, como lo demuestran ejemplos como *Il.* 22, 411 ἐν θυμῷ, γρηῷ, χαῖρε (cf. 258). En indio antiguo estos verbos pueden construirse con instrumental y con locativo.

Sobre el instrumental escribía Lasso de la Vega (1968: 640-641)

El dativo locativo en época clásica requiere ya el apoyo de ἐν, salvo en raros giros estereotipados y casi adverbiales, preposición que indica un estado de reposo frente al movimiento expresado por εἰς. Ambas nociones contrapuestas pueden, sin embargo, entrecruzarse, y ya tuvimos ocasión de hacer notar (242) algunos ejemplos de estos intercambios. La distinción entre las dos nociones ha sido perturbada ya desde época relativamente temprana: ya en los *Evangelios* hay ejemplos netos de confusión. Al parecer intercambiables ambas preposiciones había dos soluciones....

Distintas perífrasis con giros preposicionales fueron ensayadas para reforzar el valor instrumental del dativo. Fue, ante todo, la perífrasis con ἐν de la que existen, como hemos visto, antecedentes desde el griego homérico, y que, en plena época clásica, por motivos estilísticos, fue predilecta de algún autor como Sófocles. La frecuencia de este giro en la κοινή bíblica hizo pensar que se trataba de un semitismo; el conocimiento de los precedentes clásicos del sintagma demostró que este era auténticamente griego, aunque su uso, naturalmente, se extendiera en autores semitas o que tenían ante la vista originales semitas con su empleo abundante del *b<sup>e</sup>* instrumental. No se trata de un giro mecánico ni de una servil traducción: en un mismo texto alternan dativo con ἐν e instrumental sin preposición: *Gn* 31, 6 *LXX* ἐν πάσῃ τῇ ἰσχύι μου δεδούλεκα τῷ πατρὶ ὑμῶν, 32 ἐν τῇ ῥάβδῳ μου ταύτη διέβην τὴν Ἰορδάνην, etc., frente a 6 ἀσφαλτώσεις αὐτήν ... τῇ ἄσφάλτῳ (en el original hebreo hay un *b<sup>e</sup>*), 11, 3 ὁπτήσωμεν αὐτὰς πυρὶ, etc.

### 3.6.2. Rodríguez Adrados

Tras este repaso, resultará igualmente interesante lo que describe Rodríguez Adrados (1992). Primero citaré, respecto a la “construcción monocasual” (1992: 190):

El tipo que lleva dativo con “ordenar”, “decir”, etc. en Homero (*Od.* 11, 491 πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν, *Od.* 18, 412 τοῖσι δ’ Ἀμφίνομος ἀγορήσατο) suele entenderse como un Loc. (e.d., con valor de reposo) porque hay también giros paralelos con ἐν. Esto no demuestra nada

más sino que esta era una de las posibilidades cuando se quería precisar entre “entre ellos” y “para ellos”.

Respecto al locativo de sustantivos de lugar, partes del cuerpo, plural de personas dice Rodríguez Adrados (1992: 196):

... los más de los ejemplos que citan las gramáticas son en realidad del tipo directivo que ya estudiamos... También con los verbos simples los límites son difíciles de trazar y las gramáticas suelen abusar al hablar de Loc. Véase más arriba sobre los usos de persona en plural y su variada interpretación como Loc. o directivo. No valen para decidir las expresiones alternantes con ἐν: en Homero tenemos νηί, ἐν νηί, συν νηί, aparte de que el valor de ἐν no es exclusivamente local.

En cuanto al “Dativo-Instrumental propiamente dicho” apunta Rodríguez Adrados (1992: 198):

Comenzamos por un ejemplo que pone Bers (1984)... S. Ant. 1254 κρυφῇ καλύπτει καρδίᾳ θυμουμένη: ¿lo guarda en su corazón o con su corazón? “El lugar en que uno oculta algo y aquello con lo que lo oculta, son lo mismo”, dice con razón nuestro autor. De un modo semejante Il. 1, 521 μάχη Τρώεσσιν ἀρήγειν es “ayudar a los troyanos en la batalla” o “por medio de”. Ya hemos hablado de θυμῷ, φρεσί, etc.; otras veces puede subyacer igualmente el valor directivo: Od. 20, 327 ἴσφοϊν κραδίη ἄδοι puede ser “si les complace a ellos, a su corazón”, o “en su corazón”. O “por obra de su corazón”.

Ya decíamos que estas ambigüedades no se solucionan con las frases más o menos paralelas con preposición, sobre todo ἐν: hay ὑσμῖνι, ἐν ὑσμῖνι, θυμῷ y ἐν θυμῷ, etc. ... Pues el dativo local con ἐν se presta a las mismas dudas; y no solo en Homero, donde se dice, por ej., ὁρᾶν, ὁρᾶσθαι ἐν ὀφθαλμοῖς “ver con los ojos”, ἐν πυρὶ καίειν, ἐν λαβεῖν, etc., sino también en prosa posterior... En definitiva, algo “en que” puede ser objetivamente, al tiempo, algo “con que”.

La ambigüedad entre los usos local e instrumental del dativo aparece, efectivamente, en aquellos casos en que una palabra puede ser alternativamente clasificada como de la subclase de nombres de lugar (o tiempo) y de la de nombres de cosa e instrumento. Ambas se solapan, en realidad. Pero cuando el nombre pertenece claramente a objetos materiales o a entidades abstractas no locales, entonces la circunstancia que encarna se precisa como de instrumento.

El uso instrumental del dativo en estas circunstancias, está amplísimamente difundido en GR., aunque se reduce enormemente en koiné por la competencia con el giro con ἐν y otros.

Y sobre el comitativo apunta Rodríguez Adrados (1992: 202):

En todo caso, como se ve, el comitativo está sometido a muy fuertes restricciones formales y a otras relacionadas con el contexto amplio. Desde antiguo sufre competencia con la construcción con *σύν*, entre otras; en *koiné* desaparece, se encuentran en su lugar, a más de los giros con *σύν* otros con *ἐν*.

Los datos extraídos de *LSJ* y *DGE* y estos apuntes sobre las coincidencias entre unos y otros usos son muy interesantes por la perspectiva que abren a propósito de lo comentado a partir de los *Setenta*. De hecho, obligan a buscar alguna explicación más sistemática de estos fenómenos, cosa que puede intentarse partiendo de las aportaciones que ofrece el más reciente estudio sincrónico sobre las preposiciones del ático que fue base de la *koiné*, estudio acompañado de las nuevas perspectivas lingüísticas, que ya han ampliado las posibilidades de comprensión del fenómeno.

### 3.6.3. S. Luraghi. *On the meaning of Prepositions and Cases*

En este trabajo (Luraghi 2003) la autora ofrece un estudio de las preposiciones en el apogeo del ático clásico, si bien incorpora los textos homéricos y recoge solo algunos autores del periodo (2003: 4-8): Heródoto, Tucídides, Platón, Aristóteles, Jenofonte. Esto supone que no aporta datos sistemáticos sino esporádicos de los trágicos, comediógrafos, épicas distintas a la homérica, poesía en general. El libro se centra primeramente como base teórica en un compendio de recursos técnicos asociados a la GC que incluyen los más importantes datos sobre las Funciones Semánticas. A continuación presenta un resumen de los datos semánticos de los casos para continuar con el estudio pormenorizado de las preposiciones griegas. Sobre *ἐν* extracto la siguiente información (2003: 82-94):

- La preposición tiene un origen locativo: “dentro de”, “hacia dentro”. Se trata de una función claramente locativa en la que prima la idea de que el sustantivo que la acompaña está concebido como limitado, contenido: “This means that the landmark is bounded” (Luraghi 2003: 83).

- De la misma manera que en el caso del dativo simple, el sintagma preposicional puede indicar dirección con ciertos verbos, con idea de “final del movimiento”. En este sentido cita *ἐν τεύχεσσιν ἔδουνον* (*Il.* 23, 131) y explica que “They got into their armours describes the action of wearing the armours conceived as containers for the soldiers’ bodies”.

- La idea de contenedor no se circunscribe a volúmenes, sino que también incluye áreas bidimensionales, o incluso lugares irregulares como la cima de una montaña (*cf. Il.* 2, 456: *οὐρεος*

ἐν κορυφῇς). De aquí a interpretar la mano como cavidad o área limitadora (determinante de la posición del objeto por ella agarrado) hay un paso (cf. *Il.* 8, 116: Νέστωρ δ' ἐν χεῖρεσσι λάβ' ἡνία σιγαλόεντα). En este sentido, “A container is conceived as exerting control over the entity it contains” (Luraghi 2003: 85).

- Siguiendo otras interpretaciones, argumenta que un contenedor implica coincidencia entre un objetivo y una marca contenedora. Así se explicarían ejemplos como καὶ νῦν ἐν Δαναοῖσι θεοπροπέων ἀγουρεύεις (*Il.* 1, 109), “entre los dánaos”, aunque también es cierto que hay casos de locativo referidos a personas en singular (cf. ἐν σοὶ μὲν λήξω, σέο δ' ἄρχομαι, (*Il.* 9, 97) “en ti terminaré”, “contigo comenzaré”, recogiendo el valor de punto final del movimiento).

- El contenedor como metáfora del factor condicionante se da cuando ἐν aparece con sustantivos animados (cf. *Il.* 7, 102: νίκης πείρατ' ἔχονται ἐν ἀθανάτοισι) porque el “estar dentro de uno” es una metonimia de “estar en poder de uno”, “depender de”. Esta metonimia obedece a su vez a otra: la intención o capacidad de un agente para llevar a cabo una acción son consideradas como contenedores.

- El tiempo, por su parte, también es concebido como contenedor.

- La metáfora del contenedor se aplica a las partes del cuerpo y tiene muy interesantes consecuencias en frases como ἐπεὶ οὗ πω τλήσομ' ἐν ὀφθαλμοῖσιν ὀρᾶσθαι μαρνάμενον φίλον υἱὸν... Μενελάω (*Il.* 3, 306), ἐν σοὶ νῦν Καλλίμαχε ἐστὶ ἡ καταδουλώσαι Ἀθήνας ἢ ἐλευθέρας ποιήσαντα (Hdt. 6, 109, 3) y Αἰγύπτιοι δὲ ὑπὸ θανάτου ἀνιῆσι τὰς τρίχας αὔξεσθαι τὰς τε ἐν τῇ κεφαλῇ καὶ τῷ γενεῖω (Hdt. 2, 36, 1). Luraghi apunta ahora: “Out of context, the phase *en tēi kephalēi* could be taken to mean 'inside one's head'. However, the fact that the head is mentioned as an appropriate place for hair to grow triggers a different interpretation: the head is conceived as the area on which hair grows”. Pero, en contra, hay que añadir que, en los dos primeros casos, “en los ojos” y “en ti” resultan ser ideas relacionadas, pues tenemos la certeza de que los griegos consideraban los ojos como activos interiormente<sup>123</sup>, y en cuanto a la cabeza, esta era considerada asiento de la vitalidad, semilla sexual<sup>124</sup> y asiento de la fuerza<sup>125</sup>. El mentón, por otra parte, también estaba asociado a la reproducción, como la rodilla<sup>126</sup>, y parecen ser ambos sede de la fuerza interior (recuérdese el ejemplo ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται (*Il.* 17, 514) tomado de *DGE*, en el cual

123 Volveré un poco más tarde sobre este tema.

124 *Il.* 4, 160-162: εἴ περ γάρ τε καὶ αὐτίκ' Ὀλύμπιος οὐκ ἐτέλεσσεν, / ἔκ τε καὶ ὅψε' τελεῖ, σὺν τε μεγάλῳ ἀπέτισαν / σὺν σφῆσιν κεφαλῇσι γυναιξὶ τε καὶ τεκέεσσιν. Citado en Onians (1951: 95-122).

125 Onians (1951: 193-4): ἵφθιμος aparece en siete pasajes asociado a κεφαλή. Chantraine, s. v. κράτος, cita en su etimología el sánscrito *krātu-*, fuerza, inteligencia, voluntad.

subyacería la idea “dentro de las rodillas” de los dioses como otra sede del poder)<sup>127</sup>.

- La idea de fuerza, control, referida a la mano y al interior, puede apreciarse en ἄλλ' εἰ τὸ μὲν νῦν ταῦτα πρῆσσοις τὰ περ ἐν χερσὶ ἔχεις (Hdt. 7, 5, 2).

- Cuando la vista y el oído, la percepción, son tomados como abstracciones y no como el órgano que las lleva a cabo, damos un paso más hacia el desarrollo de esquema parte-todo: Ὡς οὐδὲν ἄλλο μανθάνων διετέλεσας ἢ τὰ στοιχεῖα ἐν τε τῇ ὄψει διαγιγνώσκειν πειρώμενος καὶ ἐν τῇ ἀκοῇ αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἕκαστον, ἵνα μὴ ἡ θέσις σε ταραττοί λεγομένων τε καὶ γραφομένων (Pl. *Tht.* 206a).

- Esta continuidad aparece cuando lo que la mente crea es gramatizalizado como si fuera la mente, es decir, un instrumental que de alguna manera influye en la acción (“por medio de”, “mediante” mejor que “con”): ΟΔ. λέγω σ' ἐγὼ δόλω Φιλοκτῆτην λαβεῖν. ΝΕ. Τί δ' ἐν δόλω δεῖ μᾶλλον ἢ πείσαντ' ἄγειν; (S. *Ph.* 101-102).

- Citando a Humbert (1930: 101)<sup>128</sup>, Luraghi (2003: 93) concluye que “A state is conceived as a container, and to be inside certain state is an expression that indicates a certain behavior”.

Su análisis termina como sigue:

To sum up, we have seen that the preposition *en* is used in Location expressions in cases where a landmark is conceived as a container, which exerts dynamic control on the trajector; the area covered by the trajector coincides, at least partly, with the area covered by the landmark. In Homer we find a further function of *en*, i.e., to express Direction in cases where the landmark is conceived as the endpoint of motion: similar to its use in Location expressions, also with motion verbs *en* implies contact of the trajector with the landmark. Various extensions of the Container metaphor explain the occurrence of *en* with abstract nouns, in reference to discourse, and with body parts. This last use of *en* is most remarkable, because it exemplifies the widespread employment in ancient Greek of a metaphor based on physical dimensions of human beings.

126 Onians (1951: 233): “How close was the natural association of thought may be seen in such statements as Aristotle's that “boys maimed in their sexual organs are sterile (ἄγονοι) so that they not get a beard (γενεῖαν) but continue as eunuchs” (GA 746b 21). This evidence suggests what does not appear to be recognised, that the jaw like the knee was associated with generation and that the other names of chin or jaw, γένυς, γένειον, were related to γένος, γενεά, *genus*, Kind, 'kin', etc. expressive of generation”.

127 Chantraine (1953 vol II: 102) apunta correctamente: “Au sens du «au pouvoir de»: νίκης πείρατ' ἔχονται ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι (Il.7, 102), ἐν γὰρ χερσὶ τέλος πολέμου (Il. 16, 630), θεῶν ἐν γούνασι κεῖται (Il. 17, 514). Cet emploi s'est développé en ionien-attique”.

128 Volveré también sobre este pasaje y el comentario de Humbert.

### 3.7. MÁS EJEMPLOS DE LA LITERATURA CLÁSICA: DIOSES, HOMBRES, CONCEPTOS ACTIVOS

Tras revisar las argumentaciones teóricas que sobre el sintagma ἐν + dativo hay actualmente a nuestra disposición, falta saber si lo observado en los *Setenta* en el capítulo anterior a propósito de Yahvé y las personas, así como lo que denominé entonces “conceptos activos”, aparece también en la literatura clásica. Es hora, por tanto, de mostrar algunos ejemplos que, tras lo explicado, cobran nuevo interés. Comenzaré por las divinidades, seguiré por las personas y acabaré con los conceptos activos.

#### 3.7.1. *Divinidades*

Este apartado presenta casos muy interesantes. Lo iniciaré con dos citas de Píndaro.

(3, 2) νῦν δ' ἔλπομαι μέν, ἐν θεῷ γε μάν  
τέλος· εἰ δὲ δαίμων γενέθλιος ἔρποι, Δι' τοῦτ' Ἐνυαλίῳ τ' ἐκδώσομεν  
πράσσειν (Pi. O. 13, 104-107).

J. Alsina (1990) traduce:

“Por ahora son solo una esperanza,  
y **depende de un dios** su cumplimiento.  
Pero si el genio de la casta sigue  
por la ruta emprendida,  
esto **en manos de Zeus y de Enialio**  
lo confiaremos para que se cumpla”.

La construcción con oración nominal pura parece exigir este ἐν θεῷ. Es evidente en el texto que los dioses han de actuar, que el cumplimiento del destino está **en** un dios, luego concretada la divinidad en Zeus y, de nuevo, Ares Enialio. Martínez Valladares (1983: 54) traduce “pero el éxito está en manos de los dioses”.

(3, 3) σὺν Ἑλένῃ γὰρ μόλον,  
καπνωθεῖσαν πάτραν ἐπεὶ ἴδον

ἐν Ἄρει (Pi. P. 5, 83-85)<sup>129</sup>.

Alsina (1990) traduce:

“Con Helena  
habían arribado  
tras contemplar su patria envuelta en humo  
**por obra de Ares**”.

El texto es muy interesante porque el traductor incluye una nota (la 16 del poema) que dice: “Por la guerra”. Se trata sin duda de una misma metonimia, pero el significado real del sintagma es muy distinto al esperado, pues no traduce “en la guerra”, lo cual quiere decir que indudablemente hay dificultades de comprensión que requieren un esfuerzo añadido al traductor. En efecto, un matiz de radical importancia en este ejemplo es la presencia del participio pasivo καπνωθεῖσαν, del verbo καπνόομαι, “quedar convertido en humo”, “quemar completamente”. La idea de que sea en la guerra es evidente, y también de que sea porque la guerra es cosa de Ares, lo cual recogería el valor pasivo otorgando a un nombre propio el valor de agente efectivo de la desgracia aludida en el pasaje.

Deissmann (1892: 18) ya vio la dificultad del texto pero negó la idea de Bossler (1862: 19-22) de traducir con valor instrumental, es más la calificaba de “Irrtum”, error. Por su parte, P. Bádenas y A. Bernabé (1984) intentan sortear la evidente dificultad de aceptar un sintagma ἐν + dativo como agente incorporando un matiz locativo<sup>130</sup> en su traducción: “Pues llegaron con Helena cuando vieron la tierra de sus padres a humo reducida, **inmersa en guerra**”. Basada en *LSJ*, esta traducción, sin embargo, apunta un detalle poco acertado: el participio “inmersa” da idea de que la ciudad sigue en la guerra, cuando en realidad el humo demuestra que el conflicto ha acabado para la población. En resumen, o se traduce con el valor locativo aplicado a la metonimia, “a humo reducida en Ares/la guerra” o se recoge la idea de instrumental (Gentili 1995: 534, n. 85), quizá intermediario / causal, “por obra de Ares”<sup>131</sup>.

Este valor puede apreciarse igualmente en un sustancioso ejemplo coordinado, también de Píndaro:

<sup>129</sup> Edición de Snell-Maehler (1984). Sin variantes en aparato crítico.

<sup>130</sup> ¿Temporal?

<sup>131</sup> Cf. ἔργον δ' ἐν κύβοις Ἄρης κρινεῖ (A. Th.414), “la acción la decidirá Ares con sus dados”, citado en *DGE*.

(3, 4) ἀκίνδυνοι δ' ἀρεταί

οὔτε παρ' ἀνδράσιν οὔτ' ἐν ναυσὶ κοίλαις

τίμαι (Pi. O. 6, 9-11).

En principio, se trata de una coordinación muy clara referida a un ejemplo que ya hemos observado al hablar de los usos del dativo, Δημόδοκος, **λαοῖσι** τετιμένος (*Od.* 13, 28), que Crespo *et alii* (2003: 152) incluyen en los valores de Agente-Fuerza.

Alsina (1990) traduce:

“Las virtudes que riesgo no comportan  
ni **entre los hombres ni en las curvas naves**  
son apreciadas”.

De hecho, la pista se hace más clara al comprobar que *παρά* + dativo puede ser instrumental (Rodríguez Alfageme, 1988: 105); aunque Crespo *et alii* (2003: 183) citan un ejemplo de este sintagma muy sugerente: καὶ ταῦτα οὐκ ἂν εἴη μόνον παρ' ὑμῖν οὕτως ἐγνωσμένα, ἀλλ' ἐν ἀπάσῃ τῇ Ἑλλάδι (Lys. 1, 2). Si se combinan los tres ejemplos surge una notable conjunción que se acerca al fundamento de la argumentación de Luraghi y Adrados tomada de Bers (1984: 87): “Where one hides a thing and with what one hides it are the same... Gildersleeve is right to see the locative and instrumental coexisting: «Not simply 'where', but 'in and by which'»”. Y un poco más adelante dice: “Words like κύκλω, μάχῃ, and ὁδῷ (sometimes called «prosecutives»...) tend, I think, to refer to a process more often than to a place, e.g., κύκλω = «encircling», not «circle»”.

Señalemos, por último, que a) *καπνωθεῖσαν πάτραν ἐπεὶ ἶδον ἐν Ἄρει*, b) *Δημόδοκος, λαοῖσι τετιμένος* y c) *οὐκ... μόνον παρ' ὑμῖν οὕτως ἐγνωσμένα, ἀλλ' ἐν ἀπάσῃ τῇ Ἑλλάδι* contienen verbos en voz pasiva o media pasiva. Podemos combinar estas ideas y reconsiderarlas teniendo en cuenta la siguiente perspectiva: George (2005: 79) indica que no ve en Homero un uso como agente en el ejemplo *Δημόδοκον λαοῖσι τετιμένον*, pero sí afirma que

“Over the centuries from Homer to Polybius, however, the perfect stopped acting exclusively as a stative and there was no longer any reason for the perfect passive not to construe with an agent. What had been simple datives of interest were then free to be understood as agents, in competition with *ὑπό* + genitive”.



Y dado que el dativo de interés convivió con un dativo de lugar pudo darse el paso hacia un dativo agente con origen en la idea de lugar<sup>132</sup>.

El concepto de autoría, sea esta agentiva o de intermediación, se puede reconocer en otro ejemplo de ἐν Ἄρει:

(3, 5) καὶ μοι δυσθεράπευτος Αἴ-  
ας ζύνεστιν ἔφεδρος, ὦμοι μοι,  
θεία μανία ζύναυλος·  
ὄν ἐξεπέμψω πρὶν δὴ ποτε θουρίῳ  
κρατοῦντ' ἐν Ἄρει· (S. Ai. 613-614)<sup>133</sup>.

Pallí Bonet (1973) traduce:

“Y ahora, de difícil curación, Áyax, me fuerza a una nueva prueba, ¡ay de mí!, poseído de frenesí divino. Tú le habías enviado en otro tiempo poderoso **en la famosa batalla**”.

Esta traducción interpreta el sintagma ἐν Ἄρει como una metonimia, lo cual no parece desacertado en principio y, al mismo tiempo, nos permite superar la aparente imposibilidad que, según los casos anteriores, encontraríamos en esta expresión que plantea un uso locativo con un nombre propio, de una divinidad concretamente.

Otra posibilidad es la ofrecida por Alamillo (1981), que traduce:

“Y sentado se encuentra cerca de mí Áyax, difícil de cuidar, ¡ay de mí!, poseído de divina locura, a quien tú en tiempos pasados enviaste **poderoso en el violento Ares**”.

Completa Alamillo su traducción con una nota a Ares: “Sinónimo de guerra” y remite a la nota 25 del texto, referida a este fragmento de la misma obra:

πεφóβημαι

**λιθόλευστον Ἄρη**

<sup>132</sup> Trataré esta idea en el próximo capítulo.

<sup>133</sup> Edición de Pearson (1924) sin otra lectura en el aparato crítico.

συναλγεῖν μετὰ τοῦδε τυπαίς (S. Ai. 254-256).

traducido como “temo que, golpeado, **una muerte por lapidación** comparta yo con este...” La nota reza: “En el texto griego encontramos la palabra Ares, pero la hemos traducido aquí por “muerte”, porque ése es su sentido”. Benavente cita en su traducción otros paralelos: Pi. P. 11, 36; A. Eu. 355; Pr. 861; Pers. 951; S. OT. 190-192. Pallí (1973) traduce este verso así: “Temo **con una muerte violenta**, a pedradas, haber de compartir los sufrimientos de este hombre...”

En efecto, no es extraño a la tradición épica igualar a Ares con la propia guerra. Sin embargo, también se puede interpretar (*cf.* el comentario sobre Luraghi y Rodríguez Adrados unas páginas atrás) que Ares da la fuerza, pues la batalla (el continente) es el instrumento o el medio (“ocultar en el corazón”, “ocultar con el corazón”): en ese caso podríamos traducir “poderoso **por obra de Ares**”<sup>134</sup>.

Para terminar esta breve relación hay que recordar también una expresión citada por *DGE*: ἔργον δ' ἐν κύβοις Ἄρης κρινεῖ (A. Th. 414) “la acción la decidirá Ares con sus dados”. En ella se aprecia el valor instrumental y el Agente-Fuerza, factores que se entrecruzan en los ejemplos anteriores, pues, como ya se ha visto visto un momento antes, el destino está en manos de la divinidad, bajo su potestad, lo cual aclara la idea de dependencia, en este caso asociada a la idea de actividad **por parte de** los dioses, **gracias a** ellos. Como decía Arquíloco:

(3, 6) καὶ νέους θάρσυνε· νίκης δ' ἐν θεοῖσι πείρατα (fr. 111).

Y, como escribió Platón<sup>135</sup>:

(3, 7) Ποιητὴς μὲν ἄρα ψευδὴς ἐν θεῷ οὐκ ἔνι (R. 382d 9).

### 3.7.2. Pronombres personales de primera y segunda persona

Tras revisar el uso del sintagma ἐν + dativo con divinidades, pasaré ahora a estudiar los ejemplos del mismo con personas. Dada la prolijidad derivada de repasar a toda persona

<sup>134</sup> *Cf.* Rodríguez Adrados (1992: 198), ya citado: μάχη Τρώεσσιν ἀρήγειν (Il. 1, 521)

<sup>135</sup> Trataré este importante ejemplo en un capítulo posterior.

mencionada en los textos clásicos volveré a simplificar la tarea centrándome en los pronombres personales de primera y segunda persona singular. Para presentar la cuestión, un ejemplo tomado de *DGE* que añade también traducción (y obsérvese que otra vez con pasiva, esta vez el participio)<sup>136</sup>:

(3, 8) (ἐπιστολή) μηδὲν ἐν τῷ ἀγγέλῳ ἀφανισθεῖσα (Th. 7, 8, 2)

“(Carta) no desvirtuada por culpa del mensajero”

En principio es de advertir, como ya han notado los léxicos y gramáticas, que también en el caso de las personas se expresa la idea de “dependencia”. Deissmann (1892: 32), por su parte, concluía que la razón de esta frase hecha sería: “Diese lokale Beziehung ist die Folge der naiven populären Psychologie, welche die psychischen Potenzen und daher auch die ethischen Qualitäten in das Innere des Menschen verlegt”; Luraghi por su parte hablaba de metáfora del contenedor. En mi opinión, resulta necesario añadir nuevos casos. Citaré en primer lugar un ejemplo de Eurípides:

(3, 9) ἀλλ’ Ἑλλάς, ἥ δεῖ, καὶ θέλω καὶ μὴ θέλω,

θῆσαι σε· τοῦτο δ’ ἥσσονες καθέσταμην.

ἐλευθέραν γὰρ δεῖ νιν ὅσον ἐν σοί, τέκνον,

**κάμοι γενέσθαι**, μηδὲ βαρβάροις ὕπο

Ἑλληνας ὄντας λέκτρα συλᾶσθαι βία (E. *Iph. Aul.* 1273).

La traducción de Calderón Dorda (2002) es como sigue:

“Sino la Hélade, a la que es preciso, quiera yo o no, sacrificarte; somos inferiores a esto. Porque es menester que Grecia sea libre en cuanto **de ti**, hija, **y de mí dependa**, y que, siendo griegos, no nos sean arrebatadas violentamente las esposas por los bárbaros”.

<sup>136</sup> Deissmann (1892: 24) comenta en nota: “Das ἐν ist dadurch aber nicht erklärt; besser R. Kühner, der diese persönliche Fügung «ausfallend» findet: «gleichsam in dem Munde des Boten»”.

Se refiere la frase, en efecto, al hecho de que la acción “está en las manos”, depende de lo que una persona lleve a cabo, partiendo de la idea de decisión, mental, por supuesto.

Interesante porque también está asociado la idea de juzgar, a la que me referiré más adelante, es este texto de Eurípides:

(3, 10) ἐν σοὶ βραβεύειν, ὃ νεᾶνι, τοὺς λόγους·

οὕτω δὲ κρῖνον ὡς ἅπασιν ἀνδάνης (E. *Hel.* 996).

La traducción de Calderón Dorda (2002) es esta:

“**En ti** está tomar una decisión, joven, a propósito de estos discursos. Juzga, pues, de manera que nos complazcas a todos”.

Obsérvese cómo en este ejemplo el dativo del primer verso se convierte en nominativo elíptico en el segundo.

También Eurípides ofrece otro ejemplo en este sentido:

(3, 11) σοῦ γὰρ φθιμένης οὐκετ’ ἄν εἶην,

ἐν σοὶ δ’ ἐσμὲν καὶ ζῆν καὶ μὴ (E. *Alc.* 277-279).

Medina González traduce:

“Muerta tú, yo ya no podría vivir. **En tus manos** está nuestra vida y nuestra muerte”.

Este tercer caso es interesante por la doble proposición final expresada por los infinitivos y también por la brillante redacción en forma de *variatio* que presentan los dos versos: el primero mediante un genitivo absoluto y un optativo de posibilidad que indica una relación consecutiva y el segundo con una expresión en la que se plantea la causa tanto como la finalidad mediante el giro que estudiamos, y que estaría también correctamente traducido como “estamos en tus manos para

vivir o no”. No es de extrañar esta idea, según se ve en este fragmento tomado de los papiros ptolemaicos (Mayser 1934: 357): “ἃ εἶχον ἐν ταῖς χερσὶν ἔργα” (Petr. II 9 (2) 4). Como veremos más tarde, es muy relevante la presencia de la idea de actividad, ἔργα.

De hecho, esta idea de causa aparece en un ejemplo de Demóstenes que suele ser traducido como un caso locativo:

(3, 12) ἀλλὰ νῆ Δία παππῶα σοι καὶ πατρῶα δόξ’ ὑπάρχει, ἦν αἰσχρόν ἐστιν ἐν σοὶ καταλῦσαι· τῇ πόλει δ’ ὑπῆρχεν ἀνώνυμα καὶ φαῦλα τὰ τῶν προγόνων, ἀλλ’ οὐδὲ τοῦθ’ οὕτως ἔχει· σοὶ μὲν γὰρ ἦν κλέπτης ὁ πατήρ, εἴπερ ἦν ὁμοῖος σοί, τῇ πόλει δ’ ἡμῶν οὐς πάντες ἴσασιν οἱ Ἕλληνες ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων σεσωσμένοι (D. 10, 73).

López Eire traduce (1980):

“Pero, por Zeus, tú cuentas con el renombre de tu abuelo y de tu padre, que sería vergonzoso que **se extinguiese en ti**, mientras que la ciudad cuenta con los hechos innominados e insignificantes de sus antepasados. Pero tampoco es así: tu padre era un ladrón, si era semejante a ti, en cambio, los de nuestra ciudad fueron aquellos por quienes todos los griegos se saben salvados de los mayores peligros”.

La idea de lugar, que puede estar recogida con facilidad a partir de καταλύω, “poner fin a algo”, puede dar paso también a otra más sutil, una que parece gravitar alrededor del texto: la de causa. Porque se puede entender que la extinción se producirá por unos hechos que se convertirán en causa de la misma, tal como apunta Demóstenes a renglón seguido en cuanto al renombre de la ciudad, motivado por los hechos de los antepasados, capaces de salvar (ya se ha visto un momento antes en el fragmento de *Alcestis*) la vida de otros. De manera que podría traducirse también “**se extinguiese por ti**”, lo cual implica “**por lo que has hecho**”.

La noción de causa podría anidar también en:

(3, 13) ANT. ἀλγοῦσα μὲν δῆτ’, εἰ γέλωτ’ ἐν σοὶ γελῶ (S. Ant. 551).

Del Rincón traduce (2013):

“De hecho, me río **de ti** a mi pesar, si es que me río”.

Aun breve, es este un caso especialmente rico. En este momento de la obra *Antígona* desprecia a su hermana porque ha renunciado al valor y se ha doblegado al decreto que Creonte, regente de Tebas, ha emitido contra Polinices, hermano de ambas y enemigo militar de la ciudad. Ahora es cuando Ismena y Antígona descubren sus cartas (la primera, apocada; la segunda, valiente y decidida), tras lo cual Antígona pronuncia el verso citado.

En nuestro idioma la expresión “reírse de algo o alguien” hace pensar si ese “de algo o de alguien” es simplemente el régimen del verbo o plantea una cuestión más, cuestión que se puede entrever si se atiende a lo que en muchas ocasiones se dice: “no me río de ti sino contigo”. Con esta expresión el hablante pretende aclarar que la persona a su lado no es **la causa** de la risa sino la compañía de un momento divertido. Es decir, bajo el complemento de régimen late la causa de la acción.

Ahora bien, el fragmento de *Antígona* es especialmente rico porque también viene acompañado de ciertos problemas textuales. A propósito de la cuestión, A. Tovar (1962) citaba en su comentario al verso:

“γέλωτα... γελῶ] intrans. hecho transit. por la figura etimológica; este es el texto de LA, γελῶ πῖ σοι γελῶ es corr. de Heimsoeth, inspirado en los *schol.* Jebb prefiere γελῶ γ’ ἐν, lo que ofrece una buena traducción”.

Kamerbeek (1978) ofrece en su comentario al pasaje que ἐν significa “in relation to”, pero no parece convincente. En cuanto a ἐν σοὶ γελῶ explica que es enfático en lugar de ἐνγγελῶ σοι. A mi modo de ver, y sin olvidar la importancia del énfasis, la aparición de la figura etimológica destruye la posibilidad de que ἐν σοὶ sea el complemento de régimen tal como habría sido ἐπὶ (o εἰς) o un dativo simplemente (LSJ s. v.). Así pues, “reír una risa” (verbo transitivizado mediante la figura etimológica) no da lugar a la traducción “si es que río una risa de ti”, sino a lo que debería ser la figura etimológica más **la causa de la risa**, “si es que río una risa por causa tuya”, es decir,

“**me río por tu culpa**”.

En efecto, Benavente Barreda (1999) traduce: “sufro al burlarme, si de ti me burlo”. Y Gil (1986), por su parte, traduce: “con pena lo hago, si me río de ti”.

*LSJ* ofrece un ejemplo más de la construcción de γελῶ + ἐν + dativo:

(3, 14) ἀλλ’ ἐν κακοῖσι τοῖς ἐμοῖς γελαῖν θέλεις (A. Ch. 222)

“pero tú quieres reírte de mis desgracias”.

En Esquilo encontramos un ejemplo interesante<sup>137</sup>:

(3, 15) σὺ δ’ εἰ δικαίως εἶτε μὴ κρῖνον δίκην·

πράξας γὰρ ἐν σοὶ πανταχῇ τὰδ’ αἰνέσω (A. Eu. 468).

Alsina (1979) traduce:

“Tú, sentencia si obré o no con justicia, que yo voy a aceptarlo, cualquiera que sea el resultado”.

Esta traducción revela poco de la sintaxis del fragmento, al punto que no recoge expresamente el sintagma ἐν σοί. El participio πράξας, nominativo masculino singular de aoristo, ha de concertar por fuerza con la primera persona en que se presenta el verbo αἰνέσω, cuyo objeto es τὰδε. Parece, además, haber un valor concesivo en el participio (“haga yo lo que haga” podría ser una traducción aproximada), pero queda sin resolver el problema ἐν σοί.

Observemos que en todo caso parece que se aceptará lo que la divinidad decida, decisión que se proyectará sobre Orestes, sujeto del participio y persona que se contentará con el resultado

---

<sup>137</sup> Este ejemplo, referido a Atenea, aparece aquí porque continúa la argumentación que se deriva de los anteriores con pronombre personal.

del juicio. En ese caso, queda claro que *ἐν σοὶ* indica quién ha de tomar la decisión, es decir, algo más que la causa, porque el participio indica una circunstancia pese a la cual se acatará la decisión, y dicha circunstancia de la sentencia (a favor o en contra) y su acatamiento no dependen de la misma persona, como explicita el verso anterior. Por tanto, la contingencia **depende de Atenea**, porque es el **sujeto** de la acción de juzgar. Este punto de vista es recogido por Sommerstein (1989), que traduce y comenta:

“However I fare at your hands, I shall be content with the outcome”

Orestes declares (as the Erinyes have not) that he is prepared to accept Athena's decision as binding even if it goes against him.

*ἐν σοὶ* either (I) 'at your hands', with *ἐν* indicating the person responsible (Barret on Eur Hipp 324, cf. Soph. Aj. 519; OT 314), or (II) 'in your judgement' (cf. Soph OT 677, OC 1214 σκαιοσύναν φυλάσσον ἐν ἐμοὶ κατάδηλος ἔσται. 'in my judgement he will plainly be cherishing folly').

La segunda opción, “en tu toma de decisión” parece volver a presentar el problema de una traducción como locativo mecanizada e indebida que deja de lado el problema. Si la idea es “estar en manos de”, lo cual parece razonable, también es cierto que la idea es “tú haces algo”.

¿Como traducir ahora? Quizá así:

“Y tú juzga si (actué) justamente o no; pues, me vaya como me vaya **debido a tu juicio / actuación**, lo aceptaré de todas formas”.

En esta misma línea se puede añadir un pasaje de Pseudo-Platón, la carta tercera:

(3, 16) καὶ ταῦτα μὲν ταύτη περί τὰ πολιτικά κοινωνίας τῆς ἐμῆς καὶ σῆς· καὶ εἴ τινα ἑτέραν ἀλλοτριότητα ἐνεῖδες *ἐν ἐμοί* πρὸς σέ, εἰκότως οἶει ταύτη πάντα ταῦτα γεγονέναι (Pl. Ep. 3, 318d).



La traducción de Zaragoza (1992) es como sigue:

“Estas fueron nuestras mutuas relaciones en lo que se refiere a la política. Si observaste algún otro gesto amistoso **por mi parte** respecto a ti, lógicamente debes pensar que todo ha tenido el mismo origen”.

Lo interesante de este ejemplo es que el aspecto locativo encubre a la persona que actúa en relación a alguien. De hecho, según hemos visto en Luraghi, los límites también son activos, limitan, y este dativo limitativo está muy cerca de ser “en lo que yo hice”. Pero hay que tener cuidado con este ejemplo, pues la datación es sumamente arriesgada y podría tratarse de un texto tardío<sup>138</sup>. Sirve, con todo, para presentar el siguiente ejemplo.

En Platón encontramos el que, posiblemente, sea el pasaje más importante hasta el momento:

(3, 17) ΣΩΚ. ἀλλ', οὐ πρότερόν γε, οἶμαι, Θεαίτητος ἐν ἐμοὶ δοξασθήσεται, πρὶν ἂν...  
(Pl. *Tht.* 209c 4)

Vallejo Campos (1988) traduce:

“SÓC. Yo creo que no opinaré de Teeteto antes de que...”

Podría parecer que Teeteto será examinado dentro de Sócrates, pero el valor locativo no es operativo en este caso, ni la idea “estar en manos de”. También se abre la posibilidad de pensar en un dativo limitativo, “en lo que a mí corresponda”, o incluso, traduciendo más cerca de la idea que venimos estudiando, “en lo que de mí dependa”. No parece adecuada, por otro lado, la interpretación “en mi opinión” para ἐν ἐμοὶ porque esa idea ya está recogida en οἶμαι.

Ahora bien, como se ha visto anteriormente, la idea de “limitador” coincide con la de “contenedor” activo tal como Luraghi recoge (2003: 85): “As remarked above, according to the functional analysis a container is conceived as exerting control over the entity it contains”. Si este es el caso, deberíamos interpretar que el “yo” que habla encierra un proceso sobre el que ejerce control. Y es de notar que, curiosamente, el traductor ha convertido esa frase pasiva en una frase

<sup>138</sup> Sobre la autoría y la fecha de composición cf. Lesky, (1969: 537), Calvo (1988: 650) y Zaragoza (1979: 429-433).

activa, lo cual indica que la sensación es de que el sujeto-agente del infinitivo pasivo está expresado mediante *ἐν ἐμοὶ*. De hecho, y esta es conclusión muy importante, parece que este caso desarrolla una suerte de paralelo a un agente clásico con *ὕπό* o con el propio dativo.

Aunque esto no sería de extrañar, como comprobaremos un poco más adelante. Piénsese, por ejemplo, en lo que Rodríguez Adrados (1992: 198), siguiendo a Bers (1984: 87) cuando trataba en el dativo locativo, explica a propósito de “ocultar en” / “ocultar con” y que podemos extender a “alegrase” y similares; o lo que Deissmann (1892: 20) entendía como “psychologischen”: “Kann auch der Anschauung der populären Psychologie erklärt, welche alle geistigen Vorgänge «in» den Menschen (und zwar in lokalen Sinne, in das Innere des Menschen,) verlegt”; o lo que Lasso de la Vega incluía en dos breves pero importantes consideraciones (1968: 587):

Frente a un ejemplo como *Il.* 1, 24 *ἀλλ' οὐκ Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι ἦνθ' ἄνε θυμῷ* en el que *θυμῷ* es un locativo, aparece el giro preposicional *ἐν θυμῷ* *Il.* 8, 430, *Od.* 7, 42, 23, 75, 10, 317, 15, 8, .. “La **promiscuidad** de locativos con y sin preposición es evidente y se explica como coexistencia de un giro antiguo junto a otro más moderno, en parte solo *in statu nascentis* (cf. los ejemplos arriba citados con *ἐν* y *περί* a los que puede o debe atribuirse todavía valor adverbial), en parte en plena invasión de la esfera de usos del locativo sin preposición. De la inseguridad en el uso -y de una posible modernización de nuestro homérico en multitud de pasajes- dan idea casos como estos...”<sup>139</sup>.

Efectivamente, el hecho de advertir “promiscuidad” en el uso de dativo y preposiciones, respondería a la constatación de que los idiomas son fábricas imparables de variantes sintácticas y semánticas que sufren los avatares del éxito y el fracaso; por otra parte, la expresión *in statu nascentis* lleva a un camino que, pese a las protestas de algunos investigadores (Jiménez López 1993), merece la pena recorrer, el de la diacronía: en este caso parece relevante considerar la evolución desde Homero hasta los *Setenta*, como venimos haciendo, por encima de estudios individualizados.

---

139 Negrita mía.

### 3.7.3. *Sustantivos (concretos y abstractos)*

Con todo, la perspectiva que adoptábamos al estudiar los *Setenta* incluía lo que denominábamos conceptos activos. Es hora de tratar el tema mediante dos ejemplos que pueden resultar especialmente importantes, ambos de un autor del s. V., el Viejo Oligarca.

(3, 18) Ἐπειδὴ οὖν ταῦτα οὕτως ἔχει, δοκεῖ δίκαιον εἶναι πᾶσι τῶν ἀρχῶν μετεῖναι **ἐν τε τῷ κλήρῳ καὶ ἐν τῇ χειροτονίᾳ** (X. *Ath.* I, 2).

En la traducción de Guzmán Guerra (2007) podemos leer:

“Y siendo así, a todo el mundo le parece bien que sean aquéllos los que participen de las magistraturas, sea **por sorteo o por elección...**”

Marr-Rhodes (2008) traducen:

“Since this is the case, it seems right that everyone should share in the holding of public office, **both the allotted and the elective offices...**”

Y en el comentario al pasaje no ofrecen indicación sintáctica alguna. En mi opinión volvemos a encontrar la idea de autor y acción, pues el método elegido es el que valida el desempeño del cargo público, lo cual permite hablar de un “instrumental subjetivo” o “instrumental agentivo” es decir, **sirviéndose de otro medio de validación** el desempeño del cargo público carece de respaldo legal.

Osborne en su traducción (2004) escribe:

“Since this is so, it seems fair that they should all share in the offices of state **by the processes of lot and election**”.

En este caso vemos otra vez la noción de proceso mediador y activo, proceso que mediatiza.

Propongo, en definitiva, esta traducción:

“Y puesto que es así, parece justo a todos participar de las magistraturas **mediante el voto y la mano alzada**”.

El segundo ejemplo es el siguiente:

(3, 19) ἔπειτα δὲ ὁ ἔνιοι θαυμάζουσιν ὅτι πανταχοῦ πλέον νέμονται τοῖς πονεροῖς καὶ πένησι καὶ δημοτικοῖς ἢ τοῖς χρηστοῖς, ἐν αὐτῷ τούτῳ φανοῦνται τὴν δημοκρατίαν διασφύζοντες (X. *Ath.* I 4)

Guzmán (2007) traduce:

“En consecuencia, hay un aspecto que extraña a muchos, a saber: que los atenienses asignan la mayor parte de las magistraturas a los peores, a los pobres y a la gente corriente del pueblo en vez de a los mejores. **Y es precisamente en este punto en el que** se manifiestan todos muy interesados en salvaguardar su sistema democrático”.

La versión de Osborne (2004) es:

“Moreover, one thing that surprises some people is that they regularly distribute more to the bad, to the poor and those sympathetic to common people, than to the good, **but even here** they can be shown to be preserving the democracy”.

La idea de lugar preside ambas traducciones, pero parece forzada.

Marr-Rhodes (2008) traducen:

“Next, a thing which some people are surprised at, namely the fact that in every area they assign more to the worthless and the poor and the common people than they do to the valuable; but it will become clear that it is precisely **through this practice** that they preserve their democracy”.

Podría traducirse así:

“En consecuencia eso de lo que algunos se asombran, que asignan la mayor parte (de las magistraturas) a los viles, pobres y demócratas antes que a los buenos, **mediante eso mismo** salvan manifiestamente la democracia”.

El pasaje no ha quedado desatendido en los estudios sobre el autor. Caballero López (1997: 76-77) dice lo siguiente:

La expresión ἐν αὐτῷ τούτῳ puede interpretarse como un complemento de lugar “en

dónde”; pero el cotejo con III 1: εὖ μοι δοκοῦσι διασώζεσθαι τὴν δημοκρατίαν τούτῳ τῷ τρόπῳ χρώμενοι ὃ ἐγὼ ἐπέδειξα (resumen en Ringkomposition del contenido principal de la *República de los Atenienses*), deja entrever un significado para esta expresión muy próximo al de un complemento de medio o instrumento, formulado en este caso a través de un giro preposicional nada ortodoxo.

En cuanto a la primera frase (I 2) si el genitivo, como parece, está regido por μετεῖναι y no por ἐν τῷ νῦν κλήρῳ καὶ ἐν τῇ χειροτονίᾳ, entonces la interpretación de las locuciones preposicionales debe ser también la de un complemento de medio o instrumento, cosa que confirmaría una frase semejante en el párrafo siguiente (I 3), donde κλήρῳ aparece sin preposición y con la función de complemento de medio: τῶν στρατηγιῶν κλήρῳ οἶονται σφίσι χρῆναι μετεῖναι (siempre que aceptemos la corrección de τῶν στρατηγικῶν κλήρων de los manuscritos en τῶν στρατηγιῶν κλήρῳ). Y no serían los únicos casos estos en la prosa literaria ática, pues también en Tucídides se lee τὰ μὲν πρότερον πραχθέντα, ὃ Ἀθηναῖοι, ἐν ἄλλαις πολλαῖς ἐπιστολαῖς ἴστε (Th. 8, 11, 1); ἐν τοῖς ὁμοίοις νόμοις ποιήσαντες τὰς κρίσεις (1, 77). En Antífonte σὺ δέ με ἐν ἀφανεῖ λόγῳ ζητεῖς ἀπολέσθαι (Antipho 5, 59). Pero el autor ático que más utiliza este giro preposicional es Sófocles: τί δ’ ἐν δόλῳ δεῖ μᾶλλον ἢ πείσαντ’ ἄγειν (S. Ph. 102); οἳ δ’ ἐν λιταῖς στείλαντες ἐξ οἴκων μολεῖν (S. Ph. 60), etc<sup>140</sup>. El origen de estas expresiones se halla, sin duda, en la ambigüedad que entrañan expresiones como las homéricas ἐν πυρὶ πρήσαντες (Il. 7, 429); δῆσαν ἐνὶ δεσμῷ (Il. 5, 386); ἐν ὀφθαλμοῖσιν ὀρῶσα (Od. 8, 459), donde no parece que el hombre sea el agente de sus percepciones físicas, sino que son los objetos los que actúan en el hombre. Posteriormente, giros como los reseñados, considerando el hombre como el agente de la percepción, se entienden como auténticos instrumentales.

Y en griego helenístico será tan frecuente el giro ἐν más dativo sustituyendo al simple instrumental que se piensa que, en lo que atañe a los textos bíblicos, a pesar de los antecedentes señalados, su uso se debe a la influencia de las lenguas semíticas<sup>141</sup>. He aquí algunos ejemplos del *Nuevo Testamento*: ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται (Mt 26, 52 NT); πατάζομεν ἐν μαχαίρᾳ (Lc 22, 49 NT); ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια (Mt 9, 34 NT).

Como se puede comprobar, los mismos casos y los mismos problemas observados muchas páginas atrás. En definitiva parece que una buena manera de comprender el problema, que coincide además con la traducción dada al ejemplo, sería pensar en lo que actualmente decimos en español, “la democracia nos hace mejores ciudadanos”, que es tanto como decir “somos mejores ciudadanos

140 Cita a Moorhouse (1982: 106-7).

141 BDF (118 y s.).

mediante la democracia”. El instrumento mediatiza, es convertido en sujeto. O, lo que es lo mismo, lo que he denominado instrumental “subjetivo” o “agentivo” que, como diría Lasso de la Vega, estaba *in statu nascentis*.

### 3.7.4. *Los ojos*

Un buen ejemplo de lo que parece significar este valor de instrumental activo puede ser lo relacionado con la vista. Como ya hemos observado al repasar las traducciones de los *Setenta* y en los ejemplos citados por *LSJ*, *DGE*, Luraghi y ahora Caballero López, es constante la referencia a la vista, a los ojos, como auténtico factor distorsionante de las clasificaciones sobre el dativo. En el último autor citado (y también en Lasso de la Vega) leíamos la importancia de estos ejemplos en Sófocles (Moorhouse 1982: 106 y s.), si bien, a la vista de lo que ocurre, los instrumentales que son algo más que instrumentales resultan ser frecuentes (frente a la opinión, ya lo decíamos en su momento, de *BDF* (118) de que eran pura influencia semítica).

A la hora de plantear esta cuestión hay que remontarse a un concepto antiguo de la visión y la luz en general para entender de qué manera se pudo llegar a concebir el sintagma ἐν ὀφθαλμοῖς como instrumental más que locativo. En principio ya desde Homero se pensaba que los cuerpos emiten luz, y que el interior de los ojos contiene un fuego que emite esa luz:

La représentation de la vision telle qu'elle se reflète chez tous les poètes d'Homère à Aristophane peut se résumer en ces deux propositions, dont l'une est en quelque sorte la réciproque de l'autre: la vision des êtres vivants se fait par le rayonnement, vers les objets à percevoir, d'une lumière empruntée à un réservoir de feu subtil intérieur à l'œil, et réciproquement, tout corps, même «inanimé» aux yeux des modernes, qui émet des rayons lumineux est doué de la faculté de vision. Par une erreur analogue à celle qui consiste à attribuer une lumière propre aux objets réfléchissant les rayons du soleil, on conclut des reflets de lumière dans les yeux des hommes et des animaux à l'existence d'une matière ignée à la surface et même à l'intérieur des yeux (Mugler 1960: 60).

Por eso podemos encontrar en Homero frases que indican el estado interior de los héroes mediante el giro “mirando terriblemente”, δεινὸν δερκόμενοι (*Il.* 3, 342), que podría parafrasearse como ἐκ δέ οἱ ὄσσω... ὑπ' ὀφρύσι πῦρ ἀμάρυσσεν (*Hes. Th.* 826) “emitiendo terror desde los ojos”

dicho de Tifón<sup>142</sup>, ο ὀφθαλμοῖς γέ τοῖς αὐτοῖς ὀρᾷ (S. *Ai.* 84)<sup>143</sup> “con los ojos”, o también καπνὸν δ’ ἐνὶ μέσση / ἔδρακον ὀφθαλμοῖσι διὰ δρυμὰ πυκνὰ καὶ ὕλην (*Od.* 10, 196 y s.) emitiendo con los ojos el rayo de luz que permite ver, con el mismo verbo que “mirando terrible”<sup>144</sup>.

La doble concepción persistió en Empédocles fr. 84 (Svembro 2004) y Platón, en *Tim.* 45b-46a y 58c y *R.* libros VI y VII, especialmente 507d, donde se alude al hecho de “ser interior” y “estar a disposición de” con un dativo instrumental: ἐνούσης που ἐν ὄμμασιν ὄψεως καὶ ἐπιχειροῦντος τοῦ ἔχοντος χρῆσθαι αὐτῇ. Pero dicha concepción fue criticada por Aristóteles y Teofrasto (Aguirre 2012).

Ahora bien, este último dato ha de hacer pensar por qué apareció la expresión en los *Setenta* si ya empezaba a no estar bien vista en los medios científicos correspondientes a la época de su traducción. Podemos ofrecer una solución pendiente de ser comprobada: la *Biblia hebrea* fue traducida según un modelo literario concreto, ya lo hemos comentado páginas atrás, que conllevaba ciertos fósiles culturales tanto como lingüísticos, entre ellos ἐν ὀφθαλμοῖς con valor instrumental. De hecho, la tradición poética, no la científica posterior, siguió en el mundo literario cristiano, como demuestra *Mt* 6, 22 y ss. *NT*, pasaje en que se critica la teoría platónica desde el punto de vista judío (Betz 1979).

### 3.7.5. Otros sustantivos

Lo explicado sobre la vista servirá para entender el valor real de algunas expresiones que se basan en sustantivos que expresan acciones. He citado anteriormente un ejemplo tomado de Sófocles, *Tr.* 886: στονόεντος ἐν τομῇ σιδάρου. Moorhouse (1982: 107) lo analiza de la siguiente manera: “(answering ‘how did she contrive her death?’) «with the cutting stroke of a sword» (perhaps a local nuance, suggesting the entry of the blade?)”.

Pero parece importante resaltar que se trata de una acción y de que hay un autor detrás de ella. El ejemplo es de evidente instrumento, pero no deja de haber una acción. Lo mismo ocurría cuando Esquilo se refería a los dados de Ares (ἔργον δ’ ἐν κύβοις Ἄρης κρινεῖ (*A. Th.* 414) “la acción la decidirá Ares con sus dados”), y en este otro ejemplo, también de Esquilo:

142 Los dos ejemplos tomados de Mugler (1960).

143 Tomado de Moorhouse (1982).

144 Cf. ἀφίμ’ ὀμμάτων ἐλεύθερον φέγγος (*E. Hec.* 374), tomado también de Mugler (1960).

(3, 20) τί δῆτ' ἐγὼ κάτοικος ὧδ' ἀναστένω;  
 ἐπεὶ τὸ πρῶτον εἶδον Ἰλίου πόλιν  
 πράξασαν ὡς ἔπραξεν, οἳ δ' εἶλον πόλιν  
 οὕτως ἀπαλλάσσουσιν ἐν θεῶν κρίσει,  
 ἰοῦσ' ἀπάρξω, τλήσομαι τὸ κατθανεῖν (A. A. 1289)

El pasaje presenta sus dificultades textuales, pues en el aparato crítico Page apunta: “ἐν GTr: ἐκ F” y opta por lo que hasta entonces podría haber sido considerado la *lectio difficilior*. Con todo, lo más interesante es que se pueden encontrar dos soluciones a la traducción de este pasaje. La primera, que recoge Smyth (1926):

“Why then thus raise my voice in pitiful lament? Since first I saw the city of Ilium fare what it has fared, while her captors, **by the gods’ sentence**, are coming to such an end, I will go in and meet my fate”.

Alsina (1979) lo hace como sigue:

“¿A qué, pues, compasiva, lamentarme? Si, pues, he visto a la ciudad de Troya sufriendo la fortuna que ha sufrido, y a mis conquistadores cayendo, de esta guisa, **por decreto divino**, ¡ea!, voy a entrar en casa para enfrentarme a mi vez con la muerte”.

Pero Fernández-Galiano (1993), quizá forzado por su versión rítmica, ofrece una traducción que, tal como vimos en algunos casos de los *Setenta* a propósito de *b<sup>e</sup>*, presenta el dativo con preposición como sujeto:

“¿Para qué, pues, mis quejas?  
 Tras haber presenciado lo sucedido en Troya  
 y **cuanto asignó el juicio de los dioses** a aquellos  
 que la habían tomado, tócame a mí igualmente  
 el someterme a ser una víctima más”.

Lo importante es que el traductor no convierte el genitivo subjetivo (θεῶν) en sujeto sino que es el dativo (ἐν κρίσει), nombre de acción, el que acaba otra vez vertido como sujeto abstracto más verbo afín a la idea del sustantivo griego en dativo.



Estas mismas características se dan en cierta medida en cuanto decíamos a propósito del Viejo Oligarca y su estimación del voto y la mano alzada, pues voto es votar y mano alzada, alzar la mano, dos acciones. Continuando con el análisis, también se puede establecer que hay una idea de “resultado” de la acción, algo que quizá sea más claro si se atiende al carácter de media pasiva observado en ejemplos anteriores.

Parece, pues, oportuno recordar unas palabras citadas más arriba (Caballero López, 1997: 77):

El origen de estas expresiones se halla, sin duda, en la ambigüedad que entrañan expresiones como las homéricas ἐν πυρὶ πρήσαντες (*Il.* 7, 429); δῆσαν ἐνὶ δεσμῷ (*Il.* 5, 386); ἐν ὀφθαλμοῖσιν ὄρῳσα (*Od.* 5, 459), donde no parece que el hombre sea el agente de sus percepciones físicas, sino que son los objetos los que actúan en el hombre.

En efecto, para los antiguos los objetos físicos, o en su caso los sustantivos de acción, actúan (*sua sponte* podríamos decir) de ahí la posibilidad de la pasiva<sup>145</sup>.

Es indudable que hace falta, tanto como el estudio sincrónico que se ha reclamado con razón, una perspectiva diacrónica que, afortunadamente, también se ha tratado. Humbert (1930) posiblemente sea el autor que más interesa en este punto. De hecho, algunos de sus análisis sobre la desaparición del dativo se refieren precisamente al fenómeno del sintagma preposicional ἐν + dativo en ciertos contextos.

### 3.8. RECONSIDERACIONES

Vistos los ejemplos seleccionados y en principio confirmada la hipótesis de Lasso de la Vega (1968: 641) a propósito de una realidad clásica respecto al fenómeno de la traducción de *b<sup>e</sup>*, podemos comprobar que, de los supuestos influjos hebreos en la traducción de los *Setenta*, no carecemos de antecedentes clásicos.

Es decir, solo se puede hablar de “potenciación” de un uso literario que trascendió a la koiné, “potenciación” motivada por la existencia en hebreo de una preposición, *b<sup>e</sup>*, con mayor abundancia de usos instrumentales, causales, etc., que la original griega ἐν. Pero la frecuencia con

---

<sup>145</sup> Volveré sobre este tema en capítulos sucesivos.

que se da el uso instrumental, locativo con idea de dependencia, causal, quizá agente, no es suficiente como para afirmar que esta expresión hubiera ido mucho mucho más allá de lo que Lasso de la Vega definía como *in statu nascentis*.

Ahora bien, la situación necesita ciertas aclaraciones respecto al conglomerado de valores que podemos apreciar en el uso con personas, partes del cuerpo y abstractos que implican acción, principalmente porque resulta difícil distinguir esos usos de los circunscritos a divinidades, elemento esencial del sintagma ἐν Χριστῷ según los análisis realizados hasta la fecha. Habrá, por tanto, que insistir en estas ideas. Por otra parte, habrá que explicar por qué pudo darse ese cambio. En cuanto a esto, Humbert (1930:101) cita un caso que, como apunté en su momento, comenta Luraghi:

(3, 21) ΟΔ. λέγω σ' ἐγὼ δόλῳ Φιλοκτῆτην λαβεῖν.

NE. τί δ' ἐν δόλῳ δεῖ μᾶλλον ἢ πείσαντ' ἄγειν; (S. Ph.101-102).

El pasaje es muy interesante porque ofrece el dativo y el sintagma preposicional en sendas oraciones paralelas, es decir, con el mismo uso. Luraghi (2003:93) apunta:

Humbert discusses this passage together with a number of other instrumental usages of *en* in the classical authors. He has the interesting remark that *en dólōi* can be taken as an adverbial expression, and quotes other occurrences where *en* with the dative of an abstract noun is equivalent to an adverb, such as *en tákhēi*, lit. 'in speed', which has the same meaning as *takhéōs*, 'fast', 'quickly'. Note that this type of expression is similar to *en doiēi* in example (20): a state is conceived as a container, and to be inside a certain state is an expression that indicates certain behaviour. Following Humbert (1930: 100-115) one can argue that the instrumental meaning of *en* owes to a later evolution, and that one can speak of real Instrument expressions only starting with the New Testament.

Ahora bien: ni ocurrió en el *NT* ni pudo ser esa la única razón. Humbert dio otra razón para explicar por qué aparece en este texto soflocleo el doblete δόλῳ / ἐν δόλῳ: el estilo poético<sup>146</sup>. Es

146 Luraghi (1994) ya había tratado esta posibilidad en la épico; sin embargo embargo, no la consideró suficientemente en su tratado sobre preposiciones Luraghi 2003), como comentaré más adelante.

decir, a la hora de buscar la razón por la que en los *Setenta* abunda esta construcción hay que tener en mente que el hecho literario presentaba la posibilidad real de traducir, sin cometer atrocidades lingüísticas, usos que hemos constatado en el repertorio de *b<sup>e</sup>*.

El conglomerado de valores que hemos visto puede revisarse según las páginas que dedicaba Luraghi (2003: 82-94) a la preposición *ἐν*. Lo que ahora sorprende es que haya una frontera tan difusa entre algunos ejemplos citados del griego clásico, frontera que podría quedar mejor definida acudiendo a un enfoque diferente: el que engloba la acción, el resultado, el actor, el intermediario. Pistas al respecto parecen las coincidencias entre los usos del dativo de lugar, instrumental, agente con los mismos usos de los sintagmas preposicionales *ἐν* + dativo a excepción del dudoso agente.

El planteamiento, en definitiva, es sencillo: hubo una secuencia lógica de acontecimientos lingüísticos que unen los usos del dativo con los usos del sintagma *ἐν* + dativo en prácticamente todos los casos debido a la versatilidad metafórica (ya demostrada por Luraghi) que presta la preposición *ἐν* a la expresión de significados.

Para terminar este capítulo, ofrezco este cuadro de los datos más significativos sobre esta cuestión, sobre la que aún queda trabajo por hacer.

'Ev + dativo	Personas	Sustantivos abstractos	Sustantivos concretos	Personificaciones
Instrumental	+	+	+	+
causal	+	+	+	+
dependencia	+	+	-	+
intermediación	+	+	-	+
agentividad	¿?	¿?	-	¿?



## 4. LA AGENTIVIDAD DE ἐν + DATIVO

### 4.1. INTRODUCCIÓN

Tras el análisis llevado a cabo tanto en los *LXX* como en su modelo, el ático literario de los siglos V-IV, se puede concluir que hay una serie de valores, instrumental, causal, dependencia, intermediación, agente, que plantean problemas a la hora de deslindar algunos de los ejemplos que podrían servir para explicar el sintagma ἐν Χριστῷ como heredero de otro más general compuesto de ἐν + dativo. Hasta ahora se ha visto que con toda claridad pueden aparecer todos los valores indicados mediante este sintagma salvo el Agente, dudoso o imposible según las gramáticas y diccionarios.

La cuestión en sí parece importante ya que determinaría el uso del sintagma en los *Setenta* y exige además saber si esta Función Semántica se expresó mediante sustantivos concretos, abstractos o ambos. De hecho, del cuadro que terminaba el capítulo anterior se desprenden algunas ideas:

1) En cuanto a personas, la idea de “acción” preside buena parte de los casos, bien sea al motivar algo, al resaltar la dependencia de ciertas acciones de una persona para continuar o llevar a cabo una acción o proceso, dependencia que puede ser meramente intermediación, e incluso la posible construcción como agente con voz pasiva. Se constata incluso con personas y divinidades.

2) Por lo que se refiere a los sustantivos abstractos, las mismas ideas salvo las dudas que nos plantea la agentividad.

3) Los sustantivos concretos muestran una gran restricción, ya que la dependencia, intermediación y agentividad desaparecen del grupo de marcas positivas.

Dicho esto, pospondremos un grupo de palabras especialmente interesante, el de las personificaciones porque, a la hora de encontrar los razonamientos gramaticales que explican actualmente estas categorías, hay ciertos límites a la inclusión de los abstractos y las personificaciones en la categoría de Agente. Veámoslo con detalle.

A propósito de la idea de contenedor comenta Luraghi (2003:85):

As remarked above, according to the functional analysis a container is conceived as exerting control over the entity it contains. As I have already mentioned (2, 2, 3, 2), this analysis fits Ancient Greek particularly well, because it mirrors the recurrent tendency to conceive of instruments as containers, thus explaining not only preliterate syncretism of the dative-locative with the instrumental, but also the use of the dative and of the preposition *en* with body parts in Homeric and Classical Greek, as well as the development of *en* in the New Testament...

Aunque, en realidad, no debe extrañar esta mezcla de valores. Los estudios más recientes han recopilado información tanto de antiguos tratados como de nuevas perspectivas y hacen hincapié en esta difusa frontera, no en general sino por partes, partes que, en definitiva, responden a una evolución desde un valor hacia otro al modo en que Heine *et alii* (1991) ofrecían respecto a la escala de gramaticalización de prototipos locativos hacia otras funciones semánticas según el cuadro que ya habíamos citado:

ABLATIVE>	AGENT>	PURPOSE>	TIME>	CONDITION>	MANNER
ALLATIVE	COMITATIVE	INSTRUMENT		CAUSE	
LOCATIVE	BENEFACTIVE	DATIVE			
PATH		POSSESSIVE			

No es momento de entrar en el detalle de esta perspectiva pero sí hay es de notar que hay un paso que Luraghi no acepta en sus propuestas, el uso del agente en esta línea de trabajo (Luraghi 2001: 401-402), lo cual impediría establecer que el ejemplo de ἐν ἐμοί (Pl. *Tht.* 209c 4) es, como he planteado, un agente. De hecho, la traducción en los *Setenta* de agentes mediante ἐν + dativo era considerada hasta el momento un semitismo, de ahí la importancia para nuestro estudio.

#### 4.2. IDEAS DE CAUSA-INSTRUMENTO-AGENTE

Por lo que se refiere a la primera de estas Funciones Semánticas, Muchnová (1994: 239) indica lo siguiente:

Premièrement, il faut se rendre compte que les cas ou les prépositions ne sont pas les porteurs exclusifs de CAUS (expression semi-propositionnelle ou non propositionnelle de cause); l'affaire est beaucoup plus complexe et d'autres variables entrent en jeu: le sémantisme du substantif (ou de son équivalent) et de son cas, le sémantisme du verbe régissant, de la préposition, l'ensemble du contexte...).

Esto obliga a adoptar una perspectiva que podríamos denominar más amplia, en la línea de lo comentado páginas antes sobre la idea de “acción”.

Por otro lado, al proponer más tarde una interesante perspectiva respecto a las ideas que Luraghi expondría años más tarde a propósito del contenedor al estudiar la preposición ἐν, comenta Muchnová (1994: 241):

Si la valeur sémantique du verbe a moins d'importance (...), c'est par contre, la préposition qui joue un rôle plus décisif, car elle a pour fonction de spécifier et de modifier le rôle du cas et de transmettre ou de mettre en évidence la relation entre le lexème verbal ou nominal dominant et le lexème dominé.

Ahora bien, ya sabemos que hay confluencias del tipo X. Cyr. I. 4, 15:

(4, 1) (Astiages) Κύρω ἤδετο οὐ δυναμένω σιγᾶν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς

que Muchnová traduce “il était heureux de voir que Cyrus, dans sa joie, ne pouvait se taire”, (y obsérvese qué interesante es el hecho de que traduzca “dans”, “dentro de”) mientras Vegas Sansalvador (1987) vierte así: “Se alegraba de que Ciro, de puro placer, no pudiera estar callado”.

Esto, en definitiva, es otro ejemplo (ὑπό + gen.) de lo difusa que es la frontera entre usos como el agente y la causa (Muchová: 1994: 243):

La nature complexe de la cause se reflète dans le fait que les noyaux des syntagmes prépositionnels ou non prépositionnels sont avant tout des noms abstraits, surtout ceux d'action ou d'état (en grec plutôt leurs équivalents syntaxiques) ou encore des noms à valeur générale, et non "objectionnelle", qui n'ont donc pas comme référent un objet concret et matériel.

La dificultad que plantea la coincidencia de usos en un mismo sintagma o el inconveniente de encontrar conceptos tan opuestos (pero relacionados) como causa-finalidad es también relevante (Mouchnová 1994: 247):

La coordination des syntagmes assumant des fonctions différents, à savoir CAUS et FIN, peut s'expliquer par le fait que les deux fonctions en sont pas senties comme vraiment hétérogènes puisqu'elles reposent sur la même relation causale.

Este pasaje obliga a recordar los ejemplos (2, 20) de los *Setenta* y (3, 1) de Tucídides a propósito de la coordinación de las nociones de instrumental, comitativo, agente.

Además, como veremos más adelante, explica coordinaciones chocantes de instrumento y agente. En realidad, los datos reflejan simplemente lo que ya advirtió, a propósito de la agentividad en Homero, De la Villa (1998: 152):

Habitualmente, al menos en griego, las marcas formales de las nociones prototípicas se utilizan también para las nociones no prototípicas en los ejes de proximidad entre los papeles semánticos. Así ὑπό + gen., que es en griego clásico la marca típica del agente, puede utilizarse también, como hemos visto, para entidades que se hallan entre Agente e Instrumento y Agente y Causa. El dativo simple, además de marca de Instrumento, también lo puede ser de las entidades situadas entre el Instrumento y la Causa, etc.

En definitiva, no hay que olvidar que los análisis que realizamos actualmente deben mucho a dos cuestiones: la exigencia analítica que lleva a categorizar en ocasiones en compartimentos estancos y el hecho de que, para alcanzar mejores resultados, debamos considerar precisamente



estancos dichos compartimentos. Como hace un momento podíamos leer, para evitar ese problema se habla de nociones prototípicas o no prototípicas, y tal es el ánimo de los estudios que analizan la gramaticalización de las diversas nociones y la evolución entre una y otra. Aceptando de grado esta última idea, quizá también sea de la máxima importancia no olvidar una nota cultural que avisa del cuidado a tener en cuenta en estas cuestiones (Luraghi 1994: 227):

Semantic features correspond to properties of referents in the world; saying that a certain semantic feature constrains the occurrence of a lexeme in a given construction equals to saying that a certain referent is more or less likely to play a certain role in a given state of affairs, **according to our beliefs about the world and the structure of events**<sup>147</sup>.

No se debe, por tanto, olvidar que los analistas actuales quizá estemos parcialmente cegados por la mentalidad de nuestro siglo y hayamos perdido de vista algunas claves intelectuales de la época que estudiamos, dicho esto en referencia a los ojos, la personificación y los fenómenos ya apuntados por Lasso de la Vega y Caballero López.

En este sentido, si se atiende al enfoque cognitivo que Jiménez Delgado (2008) aplica a los cambios de significado que se constatan en verbos griegos podemos encontrar nuevamente el problema del límite (o su dificultad para hallarlo) entre las Funciones Semánticas Causa, Instrumento, Agente, Intermediario. En varias ocasiones este autor analiza la metáfora conceptual a propósito de expresiones con verbos que naturalmente solo podrían llevar un sujeto humano y que demuestran la versatilidad del uso lingüístico para transferir, aun sin todos los elementos esenciales, las ideas de la “acción” humana a los diferentes entes naturales o abstractos, en definitiva, la metonimia como él apunta en varias ocasiones, la metáfora o, en mi opinión, la personificación.

Volviendo al problema de las Funciones Semánticas de Causa, Agente, Instrumento, es necesario incorporar a nuestro estudio variables “no prototípicas” de la Agentividad, la Causa y el Instrumento. El planteamiento, dado que ya se ha visto la idea de causa claramente indicada con *ἐν* + dativo, puede ser reducido a lo siguiente (Luraghi 1994: 236):

---

Thus, even if a cause is certainly an entity which has an influence on a certain event and, if

147 Negrita mía.

animate, it can have an intentional influence, it is not the controller of the event. In active sentences with Cause expressions the subject is still an Agent, and there is no split control. In passive sentences if there is no Agent expressions, the event is portrayed as uncontrolled, even with the occurrence of a Cause expression.

La cuestión es relevante, de modo que volveremos a examinar (3, 17):

ΣΩΚ. ἀλλ', οὐ πρότερόν γε, οἶμαι, Θεαίτητος ἐν ἐμοὶ δοξασθήσεται, πρὶν ἂν... (Pl., *Tht.* 209C 4).

SÓC. Yo creo que no opinaré de Teeteto antes de que<sup>148</sup>...

La traducción incluida, tal como veíamos en varios casos de los *Setenta* y algunos de versión a idiomas modernos, convierte una expresión formada en voz pasiva acompañada de ἐν + dativo en expresión en voz activa y traslada la idea locativa hacia la acción con control, tal como se requiere en general para el Agente-Fuerza<sup>149</sup>. Esto, en efecto, es lo que ocurre: es imposible no considerar como controlador a quien afirma de sí mismo que no va a producir un fenómeno intelectual como el de opinar. De manera que, incluso en este por el momento dudoso ejemplo de Agente-Fuerza (o agente al estilo de la gramática más tradicional), es inevitable apreciar la voluntad y el control. En palabras de Luraghi (1994: 228):

A relevant fact about events (or states of affairs) and possible semantic roles of participants is the occurrence of a controller, i. e., of a participant whose volition is capable of bringing about the event. Controllers are typically human and bear the semantic role Agent.

Parece, por tanto, que ahora sí es posible encontrar en el pasaje anteriormente citado la Función Semántica Agente. Pero sigamos adelante.

---

148 Traducción de Vallejo Campos (1988).

149 En capítulo anterior ya mencionábamos la conexión entre la idea de contenedor y la de voluntad, pensamiento, en expresiones homéricas como ἐν θυμῷ, ἐν φρεσίν, ἐν στήθεσσι.

#### 4.3. AGENTIVIDAD (AGENTEE, AGENCY)

En realidad, la difusa frontera entre Causa, Instrumento y Agente y el problema que conlleva no han pasado inadvertidas. Ya lo apuntaba años atrás Schwyzer (1943: 16-17):

Im Griechischen und Lateinischen ist solcher Dativ (agente) von altem Instrumental nicht scharf zu scheiden... Der gegebene Ausdruck für das Werkzeug und für die wirkende Sache, war sie nun konkret oder abstrakt, bei beliebigen Verben war der Instrumental im eigentlichen Sinne (nicht als Soziativ); dies gilt auch für intransitiv-passive Ausdrucksweisen... Im Griechischen konkurriert mit solchem Instrumental der Sache (griech. 'Dativ') auch ὑπό.

Y un poco después confirma (1943: 17):

Hier ist die Stelle, an der sich im Griechischen echter Dativ und Instrumental berühren. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß einzelne griechische persönliche 'Dative' beim Passiv auf alte Instrumentale zurückgehen.

Entre los ejemplos que cita están *Il.* 5, 465 y 6, 398, *Hes. Th.* 261 y *S. Ph.* 2 y 33; etc.). Parece muy relevante el ejemplo tomado del prólogo de Heródoto,

(4, 2) ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἑλλήσι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα  
(Hdt. 0)

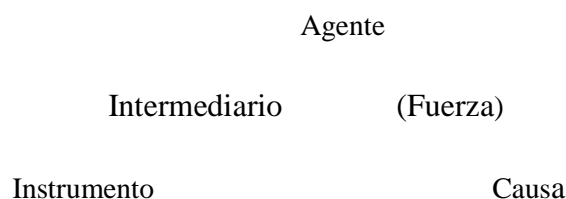
porque Schwyzer incluye la siguiente traducción y una precisión (1943: 17):

'große und bewundernswerte Taten, teils von Griechen, teils von Barbaren aufgezeigt', nicht 'für'.

Para terminar, este autor añade la siguiente aclaración antes de pasar a examinar los casos de sintagma preposicional, entre los que no incluye *év* + dativo (Schwyzer 1943: 17-18):

Allerdings ist schon zu Beginn der griechischen Überlieferung dieser persönliche Instrumental, soweit er nicht als echter Dativ verstanden wurde, durch weiterhin zu besprechende präpositionale Ausdrucksweisen fast völlig verdrängt. Dazu haben beigetragen die allerdings nicht besonders häufigen Fälle, in denen beim Passiv gleichzeitig eine handelnde Person und ein Werkzeug oder eine wirksame Sache auszudrücken war. Echten Dativ der Person ohne Agensbedeutung hat man neben Instrumental der Sache beim Passiv im Griechischen ertragen...; aber an die Stelle eines persönlichen Instrumentals neben sachlichem oder neben echtem Dativ tritt eine präpositionale Konstruktion.

Y en un reciente resumen sobre el Instrumental, se incide en este desarrollo preposicional de ideas instrumentales (Conti 2014: 245). Podemos ver la complejidad del problema atendiendo al esquema que De La Villa (1998: 170) propuso para el denominado *continuum* Instrumento-Causa:



El planteamiento, como se ve, conduce directamente a los casos de pasiva; a la posible confusión entre agente, instrumental y causa, como ya se ha visto; y a un aspecto ya mencionado y que ahora vuelve a cobrar importancia, el valor de las preposiciones a la hora de expresar el

agente<sup>150</sup>. La comprensión de este *continuum* puede mejorarse mediante el siguiente cuadro, que simplemente recoge las Funciones Semánticas de ciertos sintagmas preposicionales<sup>151</sup>:

	Causa	Instrumento	Causa / Agente <sup>152</sup>
Ἀμφί + dat.	+		
Ἀμφί + gen.	+		
Ἀντί + gen.	+		
Ἀπό + gen.	+	+	+
Διά + ac.	+	+	+
Ἐκ + gen.	+	+	+
Ἐπί + gen.	+		
Κατά + ac.	+		
Παρά + ac.	+		
Παρά + gen.			+
Περί + dat.	+		
Περί + gen.	+		
Πρός + ac.	+		
Πρός + gen.	+		
ὑπέρ + gen.	+		+
ὑπό + dat.			+
ὑπό + gen.	+		+

150 En el capítulo anterior traté la importancia de la preposición y su influencia en el significado del sintagma preposicional; en cuanto a la relación preposiciones-agentividad, George (2005: 103-113) repasa los estudios existentes hasta la publicación de su trabajo.

151 Valores y ejemplos tomados de Martínez Vázquez *et alii* (1999: 297-327).

152 esta es la Función Semántica que los autores proponen en lugar de la típica función de Agente (Martínez Vázquez *et alii*, 1999: 155-163, especialmente 161-163).

El cuadro se justifica por sí solo a la luz de las dificultades que han encontrado otros analistas a propósito de las Funciones Semánticas de Intermediario, Agente, Instrumento, Causa, Fuerza (De la Villa 1998; Luraghi 1996, 2001, 2003; Martínez Vázquez 2000; Crespo 1994; Conti 1999; George 2005: 43). Este enfoque permite constatar cómo en los tres casos en los que se da Causa e Instrumento (ἀπό + genitivo, διά + acusativo y ἐκ + genitivo) se da también Agente / Causa, por lo que se puede plantear si también con ἐν + dativo se da Agente. Ahora ya se puede al menos pensar que esto es lo que ocurre a la vista de un ejemplo del mismo, el citado texto de Platón.

Es más, también hay que sopesar los ejemplos de los *Setenta* citados en capítulos anteriores, ejemplos que derivarían de una lengua literaria tomada como modelo para responder a las estructuras propias del hebreo y a la necesidad de plasmar el texto sagrado en el lenguaje más elevado a mano.

Volviendo al cuadro de sintagmas preposicionales, parece entonces coherente que el *continuum* causa-instrumento-agente pueda incluir no solo tres ejemplos (ἀπό + gen., διά + ac., ἐκ + gen.) que cumplen este *continuum*, sino uno más que incluye sin duda Instrumento y Causa y, por ende, estaría naturalmente arrastrado hacia Agente.

En el trabajo más reciente sobre la cuestión Luraghi (2014) recoge las tres categorías (Agente, Causa, Instrumento) y estudia los ejemplos sobre Medio (means). Sus datos, como he constatado páginas más atrás y salvo especificación en contra que no he hallado, se derivan de estudios previos en los que contemplaba escasamente la poesía o el drama<sup>153</sup>, de manera que se deben tomar con precaución sus conclusiones. Destaca, en primer lugar, que el estudio Función Semántica Agente vaya de la mano de un repaso sobre los conceptos básicos de la transitividad que llevarían a la idea de “intermediario” como una subclase de Agente, es decir, la idea de “acción”. Conti Jiménez abunda en la idea (2004a: 92):

153 “Apart from the Homeric poems, I have not included other poetic works in the corpus, although admittedly they sometimes constitute good evidence for the knowledge of the spoken language, as in the case of Aristophanes’ comedies. Examples from Attic tragedy show that metaphoric uses of prepositions were more widespread in poetry than in prose” (Luraghi 2003: 7). Resulta chocante que la autora ni haya contado con un trabajo suyo previo (1994) ni con de este pasaje de Kühner-Blass citado por Humbert (1930: 100): “Dans tous ces exemples et dans les exemples semblables, le moyen est considéré purement sous son aspect spatial (?); ἐν est employé de façon particulièrement fréquent par les poètes, parce que la préposition représente l’instrument d’une manière plus intuitive et plus sensible que le simple datif”. George, que no incluye ἐν en el grupo de preposiciones para agente, resume otros defectos (“Shortcomings”) de los trabajos de Luraghi (George 2005: 107-110). Jiménez López (1991:125) tampoco incluye a los trágicos en su estudio.

Parece evidente, por ejemplo, que el instrumento se comporta en la oración como una causa (en relación con el objeto afectado), como un objeto manipulado (en relación con el agente) y como un intermediario (en relación con todo el evento). En definitiva, el instrumento parece condensar todas estas propiedades en un solo argumento.

En este sentido, resulta muy interesante retomar las categorías definidas por Conti (1999) para la causa con referentes humanos en el griego homérico. En aquel trabajo la autora partía de la noción de Causa como “entidad, situación o persona que provoca o posibilita un estado de cosas sin tener control sobre él” (Conti, 1999: 298), para inanimado con ejemplos en genitivo y expresados mediante ἔνεκα + genitivo, ἐκ + genitivo, dativo; y para persona genitivo y expresados mediante ἔνεκα + genitivo y ὑπό + genitivo. Poco después incorporaba la noción de Responsable (Conti, 1999: 300): “una persona provoca el estado de cosas descrito en la oración mediante una acción controlada” y aportaba ejemplos de causante sin responsabilidad expresados mediante genitivo y ἔνεκα + genitivo y con responsabilidad mediante ὑπό + genitivo, lo cual consideraba muy cercano al Agente. Se trata, como es evidente, de la dificultad de deslindar los prototipos en las funciones semánticas estudiadas.

En un estudio complementario al anterior, Martínez Vázquez (2001) matizaba estas ideas con precisiones muy interesantes. En este trabajo el autor discutía el “solapamiento que afecta a los márgenes de una categoría, pero penetra hasta el mismo corazón de la categoría vecina” (Martínez Vázquez 2001: 643-644). Proponía entonces:

Entiendo que un grado tan enorme de solapamiento es poco plausible y que es posible que se necesite añadir algún rasgo a la definición de estas funciones. Algún rasgo que explique que el grado de solapamiento en este *continuum* es menor de lo que se postula.

En definitiva, el nuevo rasgo que aportaba el autor es el de ejecución<sup>154</sup>. Para incluir tal variable el autor se basaba en un ejemplo concreto<sup>155</sup>:

154 “El agente prototípico interviene directamente en la acción, no así la causa” (Martínez Vázquez 2001: 645).

155 La traducción es de Martínez Vázquez.

(4, 3) ἀλλ' ἄγετε φράζεσθε θεοὶ καὶ μητιάσθε ἥ ἐ μιν ἐκ θανάτοιο σαώσομεν,

ἥ ἐ μιν ἥδε Πηλεΐδῃ Ἀχιλῆϊ δαμάσομεν (II. 22, 174-176).

“Vamos, dioses, y decidid si lo salvamos de la muerte  
o lo doblegamos **por medio del Pelida Aquiles**”.

El comentario es el siguiente (Martínez Vázquez 2001: 646):

Este análisis sugiere que en el *continuum* intermediario-agente-causa los conceptos de ejecutor y de controlador operan del modo siguiente. El concepto de controlador constituye una zona de confluencia entre agente y causa y es el factor diferencial entre agente e intermediario. El concepto de ejecutor se sitúa en la confluencia entre agente e intermediario y diferencia agente de causa. El prototipo agentivo es, a la vez, controlador y ejecutor.... Por otra parte, se impone la conclusión de que ninguno de los rasgos es esquemático y propio de todas las variantes nocionales contenidas en el haz de la categoría agente. No puede decirse que todos los agentes sean controladores o que todos los agentes sean ejecutores de la acción.

Este comentario nos lleva a recordar, por ejemplo, una cita de *DGE* en la entrada ἐν:

(3, 8) (ἐπιστολή) μηδὲν ἐν τῷ ἀγγέλῳ ἀφανισθεῖσα (Th. 7, 8, 2) “(carta) no desvirtuada por culpa del mensajero”;

Por otra parte, estas ideas resultan ser bastante fructíferas a la luz de lo que sigue (Martínez Vázquez, 2001: 647):

Cuanto más activo en el hecho causante es el participante citado como única referencia de



este, más próximo estará a competir con variantes nocionales del agente, cosa que Conti ha sabido mostrar con una claridad absoluta. Pero es necesario un segundo proceso, para que la competencia entre las dos nociones, agente y causa, se dé en toda su plenitud. Y es que la distancia conceptual entre agente y causante se diluye más y más, cuanto mayor es el grado de integración de los dos hechos en uno solo. Cuando el causante o responsable se presenta como participante del hecho consecuente, entonces resulta más difícil distinguirlo de un verdadero agente. Si el hecho es un proceso, tiende a aparecer la interpretación pasiva.

Como se puede comprobar, las dudas a la hora de distinguir si un sintagma preposicional como *év* + dativo pudo ser o no utilizado como marca de agente son menores. El cuadro de preposiciones lo apunta; la innegable existencia de los valores causales, de intermediación, instrumentales, también están dentro de la línea de confusión del *continuum*. Es de gran interés, en esta línea de análisis, lo que apunta Conti Jiménez (2004b: 120):

La gramaticalización de los marcadores instrumentales y comitativos como modificadores diatéticos agentivos es también previsible por un proceso de generalización; a saber: los marcadores instrumentales y comitativos expresan en las lenguas relaciones de causa segunda y también (sobre todo en el caso del marcador instrumental) causas primeras destopicalizadas. Por tanto, los marcadores instrumentales y comitativos se pueden gramaticalizar como modificadores diatéticos agentivos porque están capacitados para introducir todo tipo de relación causal, incluida la de agente.

La última parte del trabajo de Martínez Vázquez que repasamos se dedicó al agente en la frase pasiva. La idea básica es que “la confusión entre agente y causa no se da en la voz activa, donde el sujeto agente puede perfectamente convivir con un satélite de causa sin que se dé la más mínima confusión entre ambos” (Martínez Vázquez 2001: 652). Pero los ejemplos que incluyen a un agente y una causa coordinados demuestran que hay confusión entre ambas nociones y que un sintagma preposicional como *ὕπό* + genitivo puede perfectamente aunar las dos Funciones Semánticas en su catálogo de usos.

Hay que reseñar también el comentario que el autor dedicaba a un trabajo de Luraghi (2000) sobre las nociones de lugar desarrolladas en nociones de causa, agente, comitativo, instrumento,

que después fue retomado en la obra que finalmente esta autora dedicó a las preposiciones (Luraghi 2003). El artículo termina con la siguiente conclusión (Martínez Vázquez 2001: 656):

El concepto de agente en la predicación pasiva se ubica en una zona de confluencia entre el haz de nociones cubierto por la función agente y el haz de nociones cubierto por la función causa. De hecho, hemos tenido ocasión de comprobar que el concepto de agente que se expresa en la predicación pasiva se confunde con variantes conceptuales de la causa, más que del agente.

Para apoyar este aserto el autor cita y traduce dos fragmentos de Sófocles (Martínez Vázquez 2001: 652):

...τοῦτον Οἰδίπους πάλαι τρέμων

τὸν ἄνδρ' ἔφευγε μὴ κτάνοι, καὶ νῦν ὅδε

πρὸς τῆς τύχης ὀλωλεν οὐδὲ τοῦδ' ὑπο (S. OT 947-949)

(Yocasta) ... temiendo matar a este hombre,

Edipo hace tiempo se desterró, y ahora él

ha muerto a causa de la fortuna y no por obra de este.

πρὸς αὐτοφώρων ἀμπλακημάτων διπλᾶς ὅψεις ἀράξας αὐτὸς αὐτουργῶ χερὶ (Ant. 51-52)

Tras arrancarse los dos ojos él mismo con su propia mano, a causa de las culpas descubiertas por él mismo.

Es, por tanto, cuestión de perspectiva, de enfoque. Si nos centramos en la voz activa el sujeto agente, responsable, controlador, planificador, ejecutor, en cualquiera de sus matices y no siempre incorporando las cuatro categorías, aparecerá en nominativo y la causa, el instrumento, el intermediario, mediante cualquier posibilidad a mano (caso, sintagma preposicional...). En cambio, cuando la oración presenta un enfoque medio o pasivo, dado que en este caso el enfoque principal recaerá sobre la función de Afectado, primará el nominativo que reivindique este papel y el de

agente, causa, etc., podrán aparecer incluso coordinados entre sí.

Un tratamiento ligeramente distinto e igualmente fructífero nos lo ofrece estudiar la transformación de estructuras verbales mediante metáforas conceptuales, trabajo que ha llevado a cabo Jiménez Delgado<sup>156</sup> (2008). Concretamente es de especial interés un pasaje que compara dos textos, una estructura compuesta por verbo activo con sujeto no humano (que es en realidad instrumento) y otra con verbo medio-pasivo que tendrá como sujeto el objeto paciente y coordinados el agente y el instrumento (Jiménez Delgado 2008: 130-133). El primer fragmento es<sup>157</sup> el siguiente:

...cabe también la posibilidad de que el instrumento se construya como agente por metáfora, eliminándose al agente de la cadena de energía. En ese caso se redefine la relación del instrumento con el paciente:

ὁ δὲ λίθος ὀπισθε ἐπελκόμενος καὶ ἐὼν ἐν βυσσῶι καθιθύνει τὸ πλόον (Hdt. 2, 96, 5). “Y la piedra arrastrada por detrás y que está en el fondo de la corriente mantiene recta la nave”.

La eliminación del agente supone que el control del verbo se atenúe y, a cambio, se seleccionen las características o cualidades del instrumento que facilitan la acción. Ello supone una redefinición de la relación, que se entiende como una interacción del instrumento con el paciente en la que el [dinamismo] es poco relevante, aunque la segunda entidad no deje de ser paciente [+afección]... La metáfora consiste en atribuir al instrumento las capacidades del agente que lo maneja, que se elimina de la representación mental de la situación, por lo que no hay metonimia, pero sí un caso de metáfora dentro de un mismo dominio:

AGENTE → PACIENTE

INSTRUMENTO → PACIENTE

El segundo, que coordina el instrumento y el sujeto activos como dos complementos agentes, es este (Jiménez Delgado 2008: 133):

---

156 El autor tuvo la amabilidad de enviarme un documento pdf con su trabajo.

157 El autor ofrece traducción para las dos citas.

(τὸ πλόον) ἰθύνεται δὲ ὑπὸ τε δύο πλῆκτρων καὶ δύο ἀνδρῶν ὀρθῶν ἐστεώτων (Hdt. 1, 194, 3).

“(La nave) se mantiene recta por dos remos y dos hombres colocados de pie”. En este pasaje, el instrumento aparece coordinado con el ser humano que pilota la nave como si ambos fueran independientes, pues no se describe el acto de navegar, sino las cualidades de cada participante en ese acto.

#### 4.4. DIÁTESIS, VOZ DEL VERBO Y TRANSITIVIDAD

A la vista de lo anterior y dada la frecuente referencia a la idea de “acción”, parece necesario referirse, aun someramente, a los conceptos de diátesis, voz del verbo y transitividad.

##### 4.4.1. *Diátesis y voz*

La antigua distinción que encontramos en Dionisio Tracio (D. T. 1, 1, 48) a propósito de la diátesis ha quedado tiempo atrás superada (Humbert, 1960: 100; Duhoux, 2000<sup>2</sup>: 106) pese a que algunos autores insistan en ella (Wallace, 1996: 408). En la actualidad se entiende que la diátesis es la forma en que la información emitida es enfocada desde el punto de vista del sujeto. Rodríguez Alfageme explica (1988: 208 y s.):

El griego opone dos diátesis (voces): *activa y media* -la pasiva solo se realiza en la frase-, con sus desinencias respectivas. La voz media es el término no marcado de la oposición<sup>158</sup>, e indica que el proceso verbal se realiza en la esfera del sujeto; dicho con otras palabras, el sujeto es interno a la acción verbal o esta recae en el sujeto. La voz activa indica bien que el sujeto es externo, bien la indiferencia a la noción básica. Así se opone φοβέω «asusto» a φοβέομαι «temo»; el temor afecta en el primer caso a una persona distinta del sujeto y en el segundo al mismo sujeto.

Martínez Vázquez *et alii*, por su parte indican (1999: 215):

Las voces son variaciones morfológicas del paradigma de un verbo que expresan un contenido al que podemos llamar diátesis. La relación entre diátesis y voces verbales no tiene por

---

158 *Contra*, Allan (2003: 29).

qué ser simétrica, puede haber más voces que diátesis o al contrario. Las diátesis se definen unas frente a otras. Diátesis son las alternativas en la presentación de un predicado léxico determinado y, por ende, del estado de los asuntos que queda reflejado.

La perspectiva (como ya hemos visto un poco antes) es definitiva a la hora de entender la información suministrada por el hablante (Duhoux 2000<sup>2</sup>: 109 y 114; Rijksbaron 2002<sup>3</sup>: 134 y 141; Muraoka 2016: 233-7). Y esta perspectiva ha de tener en cuenta también el tipo de situación que se nos presenta: acción, posición, proceso o estado (Crespo *et alii* 2003: 235-238).

Ya vimos en su momento, y hemos vuelto a considerar en este capítulo, la importancia de las nociones de Agente, Control, Fuerza, Ejecución. Todas ellas son de especial relevancia en lo que se denomina Acciones:

Las situaciones se denominan acciones si suponen el control de un 'agente' e implican un cambio en alguno de los participantes designados por los complementos. Las acciones pueden ser transitivas o intransitivas y durativas o puntuales (cf. *pintar un cuadro/ponerse en pie*) (Crespo *et alii* 2003: 236)

#### 4.4.2. *Transitividad*

Sin embargo, cabe la posibilidad de que algunas acciones mentales, perceptivas, del habla, sean concebidas como Posiciones (Crespo *et alii* 2003: 237):

Las posiciones son situaciones durativas, con control de un agente y que no implican cambio. La situación, una vez concluida, es idéntica a la posición previa al comienzo de la misma (cf. *dominar la gramática del inglés*)... Las percepciones sensoriales y las situaciones mentales o emocionales admiten en ocasiones un análisis como posiciones (cf. *escuchar conferencias* o *sonreír con ternura*).

Como se puede observar, uno de los elementos distintivos tanto de las acciones como de las

posiciones es la transitividad (Luraghi 2014: 66):

Agents are typically involved in actions. Prototypical actions are highly transitive events with two participants, a prototypical agent and a prototypical patient. The most important feature of prototypical patients is affectedness: prototypical patients undergo a change of state as an effect of an action. This is because the event comprises a flow of energy which goes from the agent to the patient.

Conviene ahora recordar el pasaje que Luraghi escribía a propósito de los elementos culturales del análisis lingüístico para examinar un ejemplo que esta misma autora cita y su propio comentario (Luraghi 2014: 67-68)<sup>159</sup>:

The difference between an animate agent and a cause or reason is also shown in οἱ μὲν οὖν τοιοῖδε ὑπὸ τῶν τοιῶνδε λόγων διὰ τήνδε τὴν αἰτίαν ἐς τὰ τοιάδε εὐπειθεῖς. 'So men of a certain sort are easily persuaded by speeches of a certain sort for a certain reason to certain actions' (Pl. *Phdr.* 271D 5).

Animacy is often viewed as necessarily required for an entity to take the role of agent. Lack of animacy then necessarily requires setting up another semantic role. However, such an approach misses various generalizations reflected in coding strategies, and relies on a notion of semantic roles as sharply defined categories. In singling out semantic roles, it seems better to conceive of them as prototypical categories, with more and less central members. Inanimate agents are non-prototypical and cannot be said to initiate an event intentionally. However, there is no doubt that 'speeches' in (7) is metaphorically conceived of as controlling the event, in much the same way as a prototypical agent.

#### 4.5. ἐν + DATIVO, AGENTE

Este ejemplo, con su aclaración, permite apreciar la extensión que alcanza la transitividad y concreta el contexto teórico según el cual analizar el fragmento platónico que ha motivado estas

---

<sup>159</sup> Escribo en griego el texto que la autora ofrece transcrito en caracteres latinos.

páginas. Además, tanto el ejemplo como la aclaración invitan a volver sobre la metáfora y la personificación, lo cual tendrá lugar más tarde. Baste ahora decir que, por un lado, no se debe circunscribir la noción de agente a personas debido a la posibilidad de la metáfora y la personificación como elemento activo del conocimiento y la transmisión de ideas y que, por otro, tampoco la mentalidad antigua permitía esta restricción.

Recordemos, pues, el texto, Pl., *Tht.* 209c 4 y la traducción ofrecida por Vallejo Campos (1988):

(3, 17) ΣΩΚ. ἀλλ', οὐ πρότερόν γε, οἶμαι, Θεαίτητος ἐν ἐμοὶ δοξασθήσεται, πρὶν ἂν...

“Yo creo que no opinaré acerca de Teeteto antes de que...”

En el texto aparecen dos verbos en forma personal, οἶμαι y δοξασθήσεται, y un sujeto en nominativo, Θεαίτητος. Dado que cada verbo se presenta en un número y persona diferente, 1ª singular y 3ª singular respectivamente, no es posible que el nominativo sea sujeto de ambos verbos: el primero de ellos tiene un sujeto implícito “yo”; el segundo, uno explícito que es Θεαίτητος.

Como se trata de sendas acciones<sup>160</sup> se debe pensar que hay sendas afecciones: hacia lo creído y hacia la persona sometida a juicio. Lo que cambia en un caso respecto al otro es la perspectiva, pues el primer verbo resalta al agente exigiéndolo en nominativo concertado con el verbo y el segundo resalta al afectado presentándolo en nominativo concertado con el verbo. La perspectiva, por tanto, parece clara. Como ninguno de los dos verbos está en voz activa hemos de acudir al término no marcado de la oposición, la voz media. El primer verbo encaja en lo que se puede definir como voz media con verbos de actividad mental (Crespo *et alii* 2003: 247):

Muchos verbos que expresan actividades mentales se emplean normalmente en voz media. Estos verbos pueden tener un participante (Experimentador) o dos... Los verbos de conocimiento: βουλεύομαι “deliberar”, φράζομαι “meditar”, οἶμαι “pensar”, διανοέομαι “reflexionar”. Con estos verbos, el segundo participante indica Resultado, que con frecuencia, no se expresa (acusativo interno). La voz activa de estos verbos expresa el mismo contenido que la media.

160 Aunque podrían ser consideradas posiciones por cuanto aparentemente no cambian ni la persona ni lo creído (Crespo *et alii*, 2003: 237).

De hecho, el hablante informa, sin conexión sintáctica, que su opinión es que “no será Teeteto sometido a examen antes de que”... El hablante opina en nominativo implícito y es, además, el agente de la acción, pues es responsable, controlador, planificador, ejecutor del acto de opinar.

En cuanto al segundo verbo, siendo la suya una diátesis media, se expresa esta mediante una voz pasiva. El nominativo, que está directamente afectado por la acción, no recoge el agente, eso es obvio, pues ni tiene control ni ejecuta ni planea ni controla.

Pero lo que investigamos no es si Teeteto es afectado, sino si se trata de una diátesis media que implica voz pasiva que incorpora agente.

En principio, las formas de aoristo en -θη-<sup>161</sup>, antiguos intransitivos, son pasivas<sup>162</sup>, pero los ejemplos en Homero “entran en competencia con el aoristo medio” (Chantraine 1973: 111; Duhoux 2000<sup>2</sup>: 107 y 383). George (2005: 47) indica por ejemplo que *χολωθεῖς* claramente pasivo convive con *χολωσάμενος*<sup>163</sup>. Y no es menos cierto que, según avanzó el tiempo, la lengua evolucionó hacia una marca de pasiva considerada evidente en este morfema tanto para el futuro como para el aoristo (Allan 2003: 139). Duhoux apunta el siguiente caso (2000<sup>2</sup>: 382):

Un fragment de Simonide (I 5 56-468) cité par Aristophane illustre cette situation. Le texte original de Simonide est le suivant:

Ἐπέξαθ' ὁ Κριός (Simonide [Z. Franyó-B. Snell, *Frühgriechische Lyriker* IV] 22), “Crios fut tondue”- il y a un jeu de mots sur *κριός*, “bélíer”, et l’anthroponyme de même forme, *Κριός* “(Monsieur) Le Bélíer”. Mais entre Simonide et l’époque classique, la langue a évolué. Aussi, en 423 avant J.-C., lorsqu’ Aristophane fait représenter ses *Nuées* et y cite explicitement le passage de Simonide, remplace-t-il le vieil aorist de voix passive en -σα- par un forme en -θη-:

Ἐγὼ κέλευσα | ᾄσαι Σιμωνίδου μέλος, τὸν Κριὸν ὡς ἐπέχθη (Aristoph., *Nuées* 1355-1356).

“Je lui ai demandé de chanter un poème de Simonide, Comment Crios fut tondue”.

161 Puesta al día de la bibliografía anterior y nuevos datos en Allan (2003: 126-177).

162 Allan (2003:176-177) apunta que la relación entre este morfema y el tiempo aoristo pudo ser que “telicity increases the degree of affectedness of the patient”.

163 “There is thus a morphological difference that supports the view that the -θη- forms are true passives” (George 2005: 47). Se convierte ahora en muy significativo el ejemplo (3, 3): *καπνωθεῖσαν πάτραν ἐπεὶ ἴδον / ἐν Ἄρει* (Pi. P. 5, 83-85).



Sobre este pasaje comenta Bers (1984: 105, n. 10) que nos encontramos con un texto que imita la conversación, pero no es solo eso: “the diction is conversational, but Aristophanes probably would have made the same alteration in an original lyric on his own”. Parece indicar que, en efecto, el cambio de forma verbal era algo más que un fenómeno literario. Un poco más adelante Bers (1984: 107) informa de que hay evidentes casos de sustitución de aoristos intransitivos por aoristos pasivos en la prosa y de que el ático conservó las formas medias frente al influjo del jónico y el dórico. Podemos deducir entonces que, tal como se vio en su momento a propósito de algunas características de la koiné, el siglo V presentaba en Atenas una gran diversidad lingüística que quedaría redefinida más tarde: en algunos casos la koiné aceptó las novedades, en otros no.

Volviendo a (3, 17), parece que no es descabellado concebir la forma δοξασθήσεται como pasiva según la historia de la lengua en el siglo IV. Ahora bien, sabemos que ya desde Homero (Chantraine, 1953: 180) no siempre es obligado expresar el agente en estas construcciones, de manera que podríamos encontrar una pasiva sin agente. Atendiendo al resto de la frase y del pasaje en su conjunto encontraremos los datos necesarios para aclarar definitivamente la cuestión.

El pasaje completo es el siguiente:

(4, 4) ἀλλ’ οὐ πρότερόν γε, οἶμαι, Θεαίτητος ἐν ἐμοὶ δοξασθήσεται, πρὶν ἂν ἡ σιμότης αὕτη τῶν ἄλλων ὧν ἐγὼ ἑώρακα διάφορόν τι μνημεῖον παρ’ ἐμοὶ ἐνσημνημαμένη κατάθῃται -καὶ τᾶλλα οὕτω ἐξ ὧν εἶ σύ -ἢ με, καὶ ἐὰν αὔριον ἀπαντήσω, ἀναμνήσει καὶ ποιήσει δοξάζειν περὶ σοῦ (Pl. *Tht.* 209d).

La traducción de Vallejo Campos es como sigue (1988):

“Yo creo que no opinaré acerca de Teeteto antes de que se me haya quedado grabada esta chatedad de su nariz como un recuerdo que la distinga de la chatedad de las demás narices que visto, y lo mismo podría decirse del resto de tus rasgos, de manera que, si me encuentro contigo mañana, me haga recordar y opinar rectamente acerca de tí”.

Quizá podría parecer obvio que el sintagma ἐν ἐμοί se debe remitir a un locativo que recogería la tradición platónica del conocimiento real, las Formas, las ideas, como ínsitas en el

interior del alma, tal como revela el pasaje en su mitad, cuando se especifica que el conocimiento adquirido quedará señalado  $\pi\alpha\rho' \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota$ , otra expresión locativa<sup>164</sup>.

Este punto de vista parecería completo si se añadiera al comentario un pasaje del mismo diálogo que cita Martínez Vázquez en su ya referido trabajo sobre la diferencia entre agente y causa (2001: 655):

El caso de  $\delta\iota\acute{\alpha}$  es especial, pues, además de no ser rentable con predicados pasivos, expresa una causalidad más directa. Con todo, pueden citarse algunos ejemplos:

Pl. *Theaet.* 210b:  $\acute{\epsilon}\gamma\omega\gamma\epsilon \pi\lambda\epsilon\acute{\iota}\omega \eta \acute{\omicron}\sigma\alpha \acute{\epsilon}\chi\omega \acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\mu\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron} \delta\iota\acute{\alpha} \sigma\acute{\epsilon} \acute{\epsilon}\iota\pi\eta\kappa\alpha$

(Lo que soy yo he llegado a decir gracias a ti más de lo que tenía dentro de mí).

El texto es vertido por Vallejo Campos (1988) de la siguiente manera:

“Yo, al menos, gracias a ti he dicho más de lo que albergaba en mi interior”.

Pero el caso es que el fragmento que el ejemplo (3, 17) tiene un regusto demasiado claro a pasiva y que el contexto sigue siendo difícil. Lo atestigua la conversión de la frase en activa como veíamos en la traducción de Vallejo Campos, hecho que se repite en esta otra traducción, en este caso al francés, de Cousin (1824):

**Je ne me formerai**, ce semble, l’image de Théétète, que quand sa camardise laissera en moi des traces différentes de toutes les espèces de camardise que j’ai vues, et ainsi de toutes les autres parties qui te composent : en sorte que demain, si je te rencontre, cette camardise te rappelle à mon esprit, et me fasse porter de toi un jugement vrai.

Y en esta misma línea es la que ofreció en inglés Jowett (1892):

---

<sup>164</sup> De hecho en su revisión de antecedentes clásicos de  $\acute{\epsilon}\nu \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}$  Deissmann (1892: 25-26) trata otros casos similares de Platón, tres de esta obra (*Th.* 178b; 192d y 193a), pero simplemente remite a la particularidad del tema platónico, lo relaciona con Plotino y advierte sobre la cuestión a los exegetas del *NT*.

Surely **I can have no conception of Theaetetus** until your snub-nosedness has left an impression on my mind different from the snub-nosedness of all others whom I have ever seen, and until your other peculiarities have a like distinctness; and so when I meet you to-morrow the right opinion will be re-called?

¿Son equivocadas estas traducciones? En realidad hay una lógica que impulsa hacia ellas. Si se examina el diálogo platónico un poco antes del pasaje que comentamos, se encontrará un fragmento que presenta los mismos personajes con un enfoque activo :

(4, 5) φέρει δὴ πρὸς Διός· πῶς ποτε ἐν τῷ τοιούτῳ σὲ μᾶλλον ἐδοξάζον ἢ ἄλλον ὄντινοῦν; (Pl. *Tht.* 209b).

“¡Vamos, por Zeus! ¿Cómo podría yo opinar en tales circunstancias acerca de ti más que acerca de cualquier otro?” (Vallejo Campos 1988).

“Wohlan denn, beim Zeus, wie habe ich doch auf diese Art mehr dich vorgestellt als irgend einen andern?” (Schleiermacher 1818).

El caso es que ahora se presenta la construcción con un acusativo que no parece ser de relación si tenemos en cuenta expresiones del mismo texto como las siguientes:

- ὀρθῶς μὲν **δοξάζοντας** καὶ λέγοντας **ᾧ** λέγομεν (207b 1)
- Οὐκοῦν ἔτι ἀνεπιστήμων ὢν, **ὀρθὰ** δὲ **δοξάζων**, ὥς φαμεν; (208b 2)
- ἵνα μάθωμεν **ᾧ** **δοξάζομεν** (209e 4)
- ἀλλὰ μὴ **δοξάσαι τὴν διαφορότητα**. (209e 7)

Estos pasajes presentan en general acusativos internos manifestados por los adjetivos que clasifican lo imaginado. El paso a una expresión con un objeto de persona parece una extensión que da pie a la pasiva, una pasiva ya más constituida en griego. Quizá sea este un ejemplo del cambio

de transitividad que se produjo en griego clásico<sup>165</sup>. En palabras de Luraghi (2010: 14-15):

Passive became increasingly obligatory, and its extension proceeds from prototypically transitive verbs with accusative objects, to verbs with lower degrees of transitivity, with non-accusative objects. In this process, the latter verbs were reanalyzed as transitive, acquiring the behaviour of transitive verbs, that is, the possibility to passivize, and to take agent phrases originally restricted to passive of highly transitive verbs... At this point, reanalysis was actualized through accusative coding of all arguments.

Se puede, por tanto, encontrar una idea de afectado, por lo tanto de paciente, en la expresión pasiva, una idea que respalda la traducción con ἐν ἐμοί convertido en sujeto. Y el caso es que el fragmento que nos interesa presentaría, caso de asumir una doble expresión locativa, una cierta repetición que no resulta muy literaria: “ser imaginado en mí ... señalada en mí mismo”.

Lo expuesto hasta ahora ha de servir para vislumbrar por qué se pudo entender una expresión locativa, que en muchos casos tenía matiz causal, en otros instrumental, tan cercanas (como hemos comprobado páginas atrás)<sup>166</sup>, para traducir del hebreo una expresión en agente en muchos casos o en sujeto en nominativo en muchos otros.

#### 4.6. LAS PERSONIFICACIONES

Queda todavía por tratar un aspecto de la agentividad: la aparición de expresiones de agente, instrumento, causa, referidas a personificaciones. Ya aparecieron algunos detalles a propósito de lo que Jiménez Delgado (2008) trataba bajo el concepto de metonimia y que Jiménez López consideraba imposible (1991: 291): “Puesto que la Función Semántica Agente se caracteriza por el rasgo 'control', dicha función es desempeñada solo por lexemas de referente animado, ya que

<sup>165</sup> Y koiné, como apunta García Teijeiro (1983: 271): “El retroceso de la voz media en la koiné se advierte además en la preferencia por las formas pasivas del futuro y aoristo... frente a las medias... Las explicaciones de los gramáticos antiguos demuestran ya que la conciencia lingüística ordinaria no percibía el matiz semántico que justificaba muchas oposiciones activa / media”. Sobre el tema en los *Setenta* con múltiples ejemplos especialmente la dificultad para los extranjeros de aplicar los matices entre activa, media y pasiva griegas, Muraoka (2016: 245-250).

<sup>166</sup> Una de las formas de modificación de la valencia verbal la ofrece Jiménez Conti (2004a: 185): “Como cambio diatético que implica la transitivización del predicado mediante la adición de un argumento agentivo o mediante la adición de un argumento que es paciente o tema (diátesis agentiva)”.

solo estos pueden ejercer control sobre el cumplimiento del predicado”. Es necesario, no obstante, retomar la idea de conceptos activos ya que se trata de algo más que cosas (*wirkende / wirksame Sache*), lo que entraría en el ejemplo del remo que he tomado del trabajo de Jiménez Delgado. En realidad, hay conceptos (en el más puro sentido de abstracciones o constructos intelectuales) personificados. Hult (1990: 34) dice expresamente: “Things may be represented as agents. It may be argued that such expressions should not be called 'agents', but that this term should be reserved for real, i.e., animate agents”. Para ilustrar el enfoque he aquí una pequeña cata en la literatura de los siglos V y IV centrada en la palabra *δημοκρατία*. Ofrezco a continuación algunos textos que completan el estudio realizado hasta ahora a propósito del sintagma *ἐν* + dativo.

Los sistemas políticos tienen voluntad, rasgo importante de la agentividad:

(4, 6) Αἱ μὲν τοίνυν ὀλιγαρχίαι καὶ δημοκρατίαι τὰς ἰσότητος τοῖς μετέχουσιν τῶν πολιτειῶν ζητοῦσιν (Isoc. 3, 15, 1).

Se puede considerar a la democracia como una divinidad a la que dirigirse en vocativo; además influye directamente sobre los ciudadanos, concebido esto último como verbo transitivo y objeto en acusativo:

(4, 7) ὦ δημοκρατία, ποῖ προβιβᾷς ἡμᾶς ποτε, εἰ τουτονὶ κεχειροτονήκασ' οἱ θεοί; (Ar. Au. 1570-71).

La democracia actúa, y esta capacidad de actuación deviene en beneficio propio:

(4, 8) Τίθεται δὲ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῇ συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννὶς δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτως (Pl. R. 338e).

La metáfora del contenedor, tan importante en el desarrollo de la idea de control, se

manifiesta en el verbo “limitar”:

(4, 9) Ἄρ' οὖν καὶ ὁ δημοκρατία ὀρίζεται ἀγαθόν, ἢ τούτου ἀπληστία καὶ ταύτην καταλύει; (Pl. R. 562b).

Incluso, como los hombres, tiene alma sujeta a pasiones:

(4, 10) εἰ δ' ἄνθρωπος εἷς ἢ δημοκρατία τις, ἢ καὶ δημοκρατία ψυχὴν ἔχουσα ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ὀρεγμένην καὶ πληροῦσθαι τούτων δεομένην, στέγουσαν δὲ οὐδὲν ἄλλ' ἀνηνύτω καὶ ἀπλήστῳ κακῷ νοσήματι συνεχομένην, ἄρξει δὴ πόλεως ἢ τινος ιδιώτου καταπατήσας ὁ τοιοῦτος τοὺς νόμους, ὃ νυνδὴ ἐλέγομεν, οὐκ ἔστι σωτηρίας μηχανή (Pl. Lg. 714a).

Esta continuada y variada personificación alcanzó el nivel que hemos estudiado cuando la metáfora del contenedor derivó en imagen de agente en el caso de personas, tal como vamos a comprobar a continuación mediante un último uso de δημοκρατία. El caso es interesante por dos razones fundamentalmente. La primera es que el agente, la democracia, es una personificación (supuestamente no tendría voluntad ni ejecución ni control) pero el texto nos presenta dicho concepto como agente<sup>167</sup>. La segunda y más significativa es que tanto la metáfora del contenedor, (ἐν + dativo), como el agente (ὑπό + genitivo) aparecen acompañando al mismo verbo, un verbo que en principio había aparecido en Homero (lo hemos visto en varias ocasiones) con agente en simple dativo; un verbo que es citado en gramáticas del NT como ejemplo de ἐν + dativo usado casi totalmente como agente<sup>168</sup>:

167 Mostrando así que la herramienta metodológica de George (2005:18) es más que útil: “Thus, in trying to identify agents, we are left with the following guideline: if an intransitive+oblique (verbo + agente) construction is to qualify as a Passive Agent Construction (PAC), then first, the oblique nominal must be syntactically capable of serving as the subject of the corresponding transitive verb; second, the adnominal must be the entity that performs the action of the verb”. En próximos capítulos haré extenso uso de esta idea.

168 Od. 13 28: Δημόδοκος, λαοῖσι τετιμένος (Crespo *et alii*, 2003: 152); Cignelli-Pierri (2010: 54): Hb 13, 4 NT, Τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσιν, “Il matrimonio (sia) stimato presso tutti”

(4, 11) Ἄλλ' οὐ νῦν, ἀλλὰ πᾶν τούναντίον γίνεται· οἱ γὰρ ἀγαθοὶ στρατηγοὶ ὑμῖν καὶ τῶν τὰς σιτήσεις τινὲς εὐρημένων ἐν τῷ πρυτανείῳ ἐξαιτοῦνται τὰς γραφὰς τῶν παρανόμων, οὓς ὑμεῖς ἀχαρίστους εἶναι δικαίως ἂν ὑπολαμβάνοιτε· εἰ γὰρ **τις ἐν δημοκρατίᾳ τετιμημένος**, ἐν τοιαύτῃ πολιτείᾳ ἦν οἱ θεοὶ καὶ οἱ νόμοι σῶσουσι, τολμᾷ τοῖς παράνομα γράφουσι, καταλύει τὴν πολιτείαν, **ὅφ' ἧς τετίμηται** (Aeschin. 3, 196, 1-8).

Este texto aporta mucho al tema que hemos estudiado hasta el momento. Son de señalar, en principio, dos aspectos. Primero, cómo está ya plasmada la idea que, a propósito de **οὔτε παρ' ἀνδράσιν οὔτ' ἐν ναυσὶ κοίλαις τίμαι** de Píndaro (*O.* VI 9-11), examinábamos comparada con Δημόδοκος, **λαοῖσι** τετιμένος (*Od.* 13, 28): el dativo de interés convivió con un dativo de lugar y pudo evolucionar hacia un agente con origen en la idea de lugar.

Segundo, cómo este ejemplo recuerda poderosamente un breve fragmento citado por Humbert (1930: 101) tomado de Sófocles:

(4, 12) **ἐν τοῖς δικασταῖς**, κοῦκ ἐμοὶ, τόδ' ἐσφάλῃ (*S. Ai.* 1136)

que el estudioso tradujo como “c'est **par les juges** que la faute **a été commise**, et non **par moi**”. El ejemplo es de la máxima importancia por cuanto recoge un aoristo pasivo<sup>169</sup> con agente en dativo simple coordinado con un ejemplo del sintagma que estudiamos.

El texto sirve, además, para examinar una reciente idea de George (2005: 113-115). Al hablar sobre los motivos que llevaron a crear marcas de agente no convencionales (“non-standard”) incluye el autor lo siguiente:

Most important is the meaning of the verb. While the semantic range of verbs that occur with non-standard agent markers in classical Greek is fairly broad, one may arrange them along a scale that places verbs of motion, such as πέμπω, at one end and verbs of thought, such as νομίζω, at

<sup>169</sup> Revisión sobre el morfema en Allan (2003:126-177).

the other. Intermediate categories are verbs of giving and showing:

πέμπω → δίδωμι → σημαίνω → νομίζω

Sending → Giving → Showing → Thinking

... To move on to the final class, if the showing verbs involve transfer of an idea from agent to recipient, the thinking-verbs simply tell of the formulation of an idea without the element of transfer. The link between these two groups is provided by verbs of speaking, which, like showing-verbs, describe the transfer of an idea (one generally speaks to someone else), but, like thinking-verbs, throw more emphasis on the formulation of the idea. In general, verbs that are closer to the first end of this scale (πέμπω) are more likely to mark the agent with an ablative preposition, such as ἐκ or παρά + gen., while verbs closer to the second end are more likely to use a locative preposition, such as πρός or παρά + dat. One further point should be introduced here. Some verbs usually have ὑπό as the agent marker, but occasionally have a non-standard agent marker. In such cases, the non-standard marker signals that what might potentially be considered an agent is probably best interpreted according to the local sense of the preposition, be it source or location. Other verbs usually use a non-standard agent marker; when they use ὑπό, it is because the status of the agent needs to be clarified. This need generally arises when, compared to the patient, the agent is relatively low in the animacy hierarchy.

Estas ideas aparecen perfectamente reflejadas en el ejemplo (3, 17), con un verbo del cuarto tipo de George con agente expresado mediante una preposición de lugar; y por otra parte al analizar el texto de Esquines elegido para las concepciones de la democracia, **τις ἐν δημοκρατίᾳ τετιμημένος, ... ὑφ' ἧς τετίμηται** (Aisch. 3, 196, 1-8), dado que George claramente establece que el agente puede presentarse con marcador locativo o como agente mejor especificado. Y permítasenos insistir en que es el agente.

En resumen, se puede concluir que hay muchos indicios de que ἐν + dativo pudo usarse como agente:

1. difusa frontera entre Agente, Instrumental y Causa;
2. a la vista de los usos de otras preposiciones (ἀπό, διά, ἐκ), los sintagmas preposicionales de ἐν + dativo que en los siglos V-IV sirvieron para Causa e Instrumento también pudieron resultar aptos para Agente;



3. la coordinación de sintagmas preposicionales con Funciones Semánticas distintas según perspectivas comunes;
4. la presencia en un ejemplo de infinitivo de aoristo pasivo dependiendo de un verbo que indica opinión y con la nota distintiva de que el sujeto del verbo en forma personal y el pronombre del sintagma ἐν + dativo son primera persona;
5. la extensión de la personificación;
6. la coincidencia de usos con el mismo verbo en perfecto pasivo, tiempo y voz que tradicionalmente se asocian al dativo agente.

Y la realidad es que sí podemos encontrar ejemplos de ἐν + dativo como instrumental cercano al agente y como agente: lo demuestran los casos de los *Setenta* y algún ejemplo disperso conservado en los papiros egipcios (Humbert 1930: 105-108), en el caso citado procedente de Menfis y fechado en 162-161:

Σαραπίωνι τῶν διαδόχων καὶ ὑποδιοικητῇ  
 παρὰ Θαῆτος καὶ Θαοῦτος διδυμῶν τῶν λειτουρ-  
 γουσῶν ἐν τῷ πρὸς Μέμφιν μεγάλῳ Σαραπιείῳ.  
 καὶ πρότερον μὲν ἐπεδώκαμέν σοι ὑπό-  
 5 μνημα ὑπὲρ τοῦ <μῆ> εἰληφέναι παρὰ τῶ[ν]  
 [ἰ]ερῶν(\*) τὴν καθήκουσ[αν ἢ] μῖν δίδοσθαι  
 κατ' ἐνιαυτ[ὸ]ν εἰς τὰ δέοντα ὄλῳραν,  
 ἀφ' οὗ καὶ ἔγραψας Μεννίδει τῷ ἐπι-  
 μελητῇ ἀποδοῦναι ἡμῖν. τούτου δὲ  
 10 ἐπιστεῖλαντος Ψινθαῆι τῷ ἐπιστά-  
 τη τῶν ἱερῶν οὐδένα λόγον ποιεῖται,  
 ἡμεῖς δ' ἐν τῷ μετ[α]ξὺ διαλυόμεναι  
 ἐν τῷ λιμῶι<sup>170</sup> (Pap. Louvre N 2351).

170 Recuerdese (3, 12): ἐν σοὶ καταλῦσαι. Entonces lo asociábamos a causa, con verbo activo evidentemente. De hecho, como ya cité en su momento, en los papiros se encuentra la expresión ἃ εἶχον ἐν ταῖς χερσὶν ἔργα (Petr. II 9 (2) 4) citado en Mayser (1934: 357), con el valor que entonces veíamos de “estar en manos de”, “depender de”, implicando siempre la acción de la persona expresada en dativo.

La verdad es que resulta chocante el hecho de que la documentación de los papiros no aporte más que dos o tres casos de este uso (Mayser 1934: 357), y a esto hay que añadir que también es escasísima la presencia en griego vulgar helenístico (Humbert 1930: 107-108). A la vista de estos datos y el estudio hasta aquí realizado, se puede conjeturar que ya en el s. V se había desarrollado en ático literario una posibilidad nueva de expresión de las Funciones Semánticas de Causa, Instrumento, y cercana al Agente: *év* + dativo<sup>171</sup>. Se puede considerar que el fenómeno era uno más de los derivados del desgaste del dativo, cuya consecuencia más evidente podría ser la acumulación de sintagmas preposicionales que cubrían registros del caso simple. Ahora bien, como sucedió en casos como los de la desaparición del optativo o de *ὥς* (de La Villa 1998: 176), esta evolución debió desembocar en una acumulación de formas sinónimas de expresión para dichas nociones a disposición de los hablantes. Este exceso de expresiones fue corrigiéndose hasta la casi desaparición de nuestra expresión en koiné. Si retomamos de Lasso de la Vega (1968: 587) su reflexión sobre lo que él llamaba “promiscuidad de locativos con y sin preposición” explicada como “un giro antiguo junto a otro más moderno en parte solo *in statu nascentis*”, se puede decir que de ese estado (que considero más que embrionario) también nos quedó un reflejo en los *Setenta*, pues los hablantes de ático y koiné no siguieron sirviéndose de la expresión salvo en contadas ocasiones<sup>172</sup>. En este proceso influyó el hecho de que la koiné se forjó a partir de la literatura que representan Tucídides, Antifonte, Andócides, Viejo Oligarca<sup>173</sup>, que presenta escasísimos ejemplos de cuanto hemos venido estudiando.

Ahora bien: la abundancia de casos en los *Setenta* invita a pensar que el recurso de los traductores hebreos al modelo trágico-lírico de los siglos V-IV, que contenía ejemplos de este sintagma tan adecuado a su *b<sup>e</sup>* hebreo, dio nueva vida a lo que ya estaba moribundo a tenor de los papiros (Mayser 1934), lengua literaria (De Foucault 1972) y la lengua de cancillería (González González 1996), dando como último coletazo su empleo por un autor como Pablo de Tarso, lógicamente influido por la traducción de los *Setenta*. Y no es de extrañar, por tanto, que en cuanto el ático volvió a considerarse modelo literario perfecto apareciera de nuevo *év* + dativo con valor de causa / instrumento / agente. En efecto, la documentación a mano permite constatar la reaparición

171 Como ya he inferido del conjunto de la literatura clásica estudiado en el capítulo anterior. Luraghi (1994) ya lo había tratado como elemento poético para otros contextos en Homero y Hesíodo.

172 Jiménez Delgado (1991: 358-363) sobre el análisis de la desaparición de algunos usos sinónimos entre varias preposiciones y la selección en griego clásico inherente a dicho proceso.

173 López Eire (1980 y 1984), Rodríguez Alfageme (1983), Redondo (2014 y 2015).

del uso en la época del neoaticismo: Apolonio Díscolo y Herodiano (Humbert 1930: 109), inscripciones de Asia Menor (Humbert 1930: 110)<sup>174</sup>.

Conviene citar, en este sentido, que el *DGE* da este mismo salto en el tiempo en su enumeración de ejemplos de uso instrumental, pues de ejemplos de los *Setenta* o neotestamentarios pasa a neoaticistas. Veamos más ejemplos, en esta ocasión tomados de las distintas gramáticas y diccionarios:

a) *DGE*<sup>175</sup> s. v.: **V** indic. uso instrum. y deriv., c. subst. de cosa o abstr. **1** por, con, en. **a)** c. subst. ref. al armamento o el vestido: ἐν λευκοῖς προιέναι *ir vestido de blanco* (Artem.2, 3), ἐν βαθεῖ ... πώγωνι (Luc. *Salt*.5).

b) *DGE* s. v.: **V 1 c)** c. otros subst. de cosa: ἐν αὐτῇ (κύλικι) πίνεις (Luc. *Ddeor*. 9, 2), cf. Anacharsis en (D.L.1, 104), (Luc. *Merc.Cond.* 26).

c) *LSJ*, por su parte, no cita ejemplos de estos valores salvo clásicos o cristianos.

d) Lasso de la Vega (1968: 642) añade a los datos de Humbert dos citas de Luciano: τεθνηκὼς ἐν ταῖς πληγαῖς (Luc. *Asin.* 44) y καθικνομένων ἐν τῇ ῥάβδῳ (Luc. *DMort.* 23, 3).

Similar a la conclusión sobre ἐν + dativo es lo que, sobre ἀπό + genitivo, a la postre la manera de expresar el agente en griego moderno, afirma George (2005: 232): “As the *LXX* is seen as the starting point for the spread of ἀπό as agent marker, it is the best place to begin a close examination of the decline of ὑπό”. El recurso a esta primera preposición, ya comprobado en Tucídides y Jenofonte, sigue los mismos pasos que el recurso a ἐν. Y continúa (George 2005: 240):

In all these instances where ἀπό is used to express the agent, there is always some factor that keeps the environment from being that of an unmarked PAC (Passive with Agent Construction). Usually the expression is only borderline agentive, with ἀπό translating a Hebrew preposition that was more ablative or causal in sense, as can be seen from the

174 Sobre este proceso general, y concretamente sobre el dativo locativo, escribe Lasso de la Vega (1968:640-641): “En esta época, cuando ya los otros usos del dativo, instrumental y propio, se hallaban igualmente en trance de ruina, la lengua popular prefiere netamente el giro preposicional εἰς + acusativo frente al uso literario y escolar que impone ἐν + dativo, hasta el punto de que en las *Acta Bernabae* acaba por desaparecer εἰς”.

175 Lógicamente sigo la numeración de *DGE*.

translations.

En definitiva, sobre las dos características que se podrían denominar como semitismos del uso de ἐν + dativo, el giro que indica lugar a donde extendido a personas y el uso con ideas del *continuum* causa-instrumento-agente, se puede concluir como sigue:

a) ἐν + dativo empleado para la expresión del “dirigir un proceso mental hacia alguien”<sup>176</sup> tiene antecedentes homéricos y clásicos: similar a algunos casos hebreos del tipo: καὶ σὺ ἐν θεῷ σου ἐπιστρέψεις (*Os* 12, 7 *LXX*) es un uso como<sup>177</sup> στασιάσαντες ἐν ἀλλήλοις (*Th.* 1, 24), “levantándose unos contra otros”, “en discordia unos contra otros”; adnominal: (εἶναι) ἐν ἐμοὶ θρασύς (*S. Ai.* 1315) “ser insolente conmigo”. Se puede incluir en este apartado una expresión legal como ἐν αἰτίᾳ... βαλεῖν (*S. OT* 656)<sup>178</sup>. La idea, que según estos ejemplos sería negativa en griego, también podría aparecer como positiva en νῦν ἐν σοὶ τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν τῆς αὐτῶν σωτηρίας (*Is.* 5, 55). Welles (1934: 145) cita un ejemplo positivo con divinidades (34, 16): ὁμιλοῦντα ἐμ Μούσαις δεινῶς.

b) Sobre los valores locativos, siempre con varias personas salvo la divinidad (εὐλογητὸς ἔση παρὰ πάντα τὰ ἔθνη· οὐκ ἔσται ἐν ὑμῖν ἄγονος οὐδὲ στεῖρα καὶ ἐν τοῖς κτήνεσίν σου *Dt* 7, 14 *LXX*) podemos confirmar el uso clásico sin problemas: *DGE* B.4, a-c: **a.** Sitúa al individuo dentro de un conjunto más amplio: νῦν ἐν Δαναοῖσι θεοπροπέων ἀγορεύεις (*Il.* I 109); ζῶει μὲν ἐν Ὀλυμπίοις ... Σεμέλα (*Pi. O.* 2, 25). **b.** Con verbos que signifiquen “mandar”, “gobernar”, “entre”, “a”, “sobre”: δυναστεύειν ἐν τῷ σώματι διὰ τάσδε τὰς προφάσιας. (*Hp. VM* 16) y Dutton (1916:168-169)

c) No podemos ya admitir que: “An keiner Stelle ist ἐν Enallage für διά c. gen. oder eine andere Präposition” (Deissmann 1892: 32). Las ideas del *continuum* causa-instrumento-agente han quedado suficientemente demostradas en griego clásico en fecha anterior a la traducción de los *Setenta*, de manera que puede postularse que la literatura griega de los siglos V-IV es modelo de la traducción de expresiones del *AT* hebreo que incluyeran la preposición *b<sup>e</sup>* y, por lo tanto, no

<sup>176</sup> *Gesenius* I.4: caso extremo de volverse hacia la divinidad, no como lugar en donde sino como lugar a donde, entendida la divinidad como referencia de un movimiento intelectual: καὶ σὺ ἐν θεῷ σου ἐπιστρέψεις (*LXX Os* 12, 7)

<sup>177</sup> *DGE* s. v.: B.I.4, c. Con verbos de movimiento, sentido hostil “en medio” equivalente a “contra”.

<sup>178</sup> Dutton (1915: 165).

podemos hablar ya de un hebraísmo<sup>179</sup>.

d) Tal como el dativo agente desapareció de la koiné para resurgir en el aticismo (Hult 1990: 44) el giro preposicional desapareció de escena<sup>180</sup> para reaparecer en dos ocasiones: cuando la traducción de la *Biblia Hebraea* pudo requerir en algunos casos por prestigio acudir al modelo literario por excelencia de los siglos V-IV<sup>181</sup>, tal como informan Hoffmann *et alii* respecto a “floreos poéticos en los prosistas helenísticos” (1986: 272)<sup>182</sup>; cuando el aticismo reivindicó de nuevo ese modelo literario<sup>183</sup>. Bortone (2010: 192-193) describe brevemente este proceso y termina con la idea de “dead end”.

#### 4.7. ENFOQUE FINAL DE LA INVESTIGACIÓN

Queda, por tanto, reconducir los datos obtenidos de lo estudiado por ahora. Ya se ha visto que en los antecedentes de Pablo de Tarso no hay pista alguna que conduzca a un uso místico de ἐν Χριστῷ, ni dependiente de una estructura sintáctica hebrea concreta, ni clásica. Tampoco se puede aceptar ya que la clasificación tradicional de los valores de este sintagma derive del uso hebreo de *b<sup>e</sup>* sin más ni más. Esto aboca a un cambio en el planteamiento de la búsqueda de soluciones al problema de este sintagma, cambio que debe pasar por abordar las siguientes cuestiones:

a) La literatura cristiana primitiva (ss. I-II e. c.) no es uniforme. Los datos cronológicos son importantes, de manera que cabe la posibilidad de entender, como en muchos otros aspectos de, por ejemplo, la cristología, si el primer escritor que por ahora tenemos a nuestra disposición expresaba

179 Ya lo dijo Humbert en su estudio de una selección de casos de ἐν en los *Setenta* (1930: 105): “Mais ces exemples sont empruntés -question de traduction à part- à la littérature, qui comporte toujours plus ou moins d’artifice”. Y recordemos lo ya citado (1930: 110): “Il s’annonce, comme procédé de style, dans la tragédie attique”. También García Teijeiro (1983: 258) a propósito de εἰς + acusativo y ἐν + dativo como lugar a donde: “El empleo de ἐν + dativo en textos semi-cultos se traiciona como hipercultismo dependiente de la imitación literaria y del afán de seguir la preceptiva escolar”. Luraghi (1994) ya habla de la extensión de ἐν + dativo en Homero y Hesíodo en los valores locativo e instrumental como variante poética.

180 González González (1996) no incluye ningún caso de agente, causa o instrumental en su listado. (Los ejemplos incluidos en las categorías que estudia tampoco parecen corresponder con estas ideas. Welles (1934: LXXV-LXXVI) solo habla de algún caso suelto de instrumental, y quizá fuera también el siguiente de su colección (26, 27): μὴ ἀχαριστεῖν ὑμῖν ἐν τοῖς ἀξιουμένοις. Más claro parece (44, 16) de la colección: ἐν [τούτοις] φανεράν ποιεῖν... αἶρεσιν. En un apartado sobre complementos de los verbos pasivos en Polibio De Foucault no menciona un solo caso (1972: 121-124). Hult (1990: 44) por su parte recoge datos sobre la reaparición en los aticistas de otro uso clásico: dativo agente.

181 Horrocks (1997: 57-58) insiste en la idea de que el griego de los *Setenta* es el común y que la extensión de sintagmas preposicionales encabezados por ἐν se debe al desgaste del dativo.

182 Idea matizada a propósito de Polibio en De Foucault (1972: 35-37).

183 Resumen de algunas ideas sobre neoaticismo en Horrocks (1997: 79-98). Sobre el tema, García Teijeiro (1983).

por medio del sintagma *év* + dativo los mismos conceptos que expresaban los continuadores de esta tradición literaria.

b) El innegable judaísmo de Pablo de Tarso y su lugar de origen (Cilicia), permiten conjeturar que su formación hebrea pudo haber sido mediatizada por la traducción de los *Setenta*, y que, por tanto, pudo expresar sus conceptos religiosos mediante la terminología concreta de esta lengua literaria que, como hemos visto, depende de manera importante de modelos clásicos<sup>184</sup>. Aunque Neugebauer (1961: 34) pensó que Pablo de Tarso pudo haber remodelado su lengua madre, el griego, tras haber aprendido hebreo y arameo en Jerusalén (de ahí el uso semítico de *év*), la conclusión de este trabajo es que, en realidad, estaba perfilado por su conocimiento de los *Setenta*.

En caso de que Pablo hubiera nacido en Jerusalén y se hubiera servido de los *Setenta* según predicaba fuera de Judea (Satlow 2014), nos encontraríamos ante el mismo caso: su griego, medianamente aprendido en Jerusalén, se habría perfilado, y seguiría haciéndolo, según los *Setenta*.

c) De hecho, la conjunción de estos dos primeros puntos explicaría lo que ya señaló Humbert (1930: 111-113): los Evangelios muestran un uso muy escaso de *év* + dativo instrumental en relación a lo constatado en la correspondencia tanto auténtica paulina como deuteropaulina. Además, habría que comprobar si existió lo que el mismo Humbert (1930:108)<sup>185</sup> definió como “style de l’esprit Saint”, y saber si es tan uniforme como podría suponerse en principio o realmente hay fases en él<sup>186</sup> que presentan notorias variaciones. Las divergencias ya hace tiempo conocidas y los nuevos datos surgidos de nuestro estudio plantean al menos dicha posibilidad.

d) Tan relevante como los tres puntos anteriores es el hecho de que el sintagma *év* + dativo no contenga matiz místico alguno en los usos aplicados a la divinidad, Yahvé, en los *Setenta*. En cambio, sí está claro a la luz de los ejemplos examinados en el capítulo dedicado a los *Setenta* que se atribuye a la divinidad las ideas de causa, intermediación y agente que hemos visto corroboradas por antecedentes clásicos.

e) Estas ideas se dan tanto con divinidades como con personas y personificaciones, conceptos los tres imprescindibles para entender la religiosidad antigua.

f)) Esta situación invita por lo tanto a examinar si un autor como Pablo de Tarso se sirvió de los mismos usos que su modelo literario y teológico muestra y si los aplicó a divinidades, personas

---

184 De hecho, la influencia literaria no solo es gramatical, podríamos decir, sino de contenidos, como demuestra un trabajo como el de Taylor (2007). La verdad es que, más que lengua divina, a tenor de otros paralelos (por ejemplo con textos mesopotámicos o egipcios según demuestra Keel (2007) de manera abundante) nos encontramos con un uso normal del lenguaje y los modelos culturales.

185 Siguiendo a Cramer (1902<sup>9</sup>: VII): “die griechische Organ des Geistes Christi”, entre otras afirmaciones por el estilo.

186 Por ejemplo en el uso del sintagma *év* + dativo.

y personificaciones de manera más profunda y extensa que lo hasta ahora conocido.

g) En caso de darse el punto anterior, es imprescindible que los datos obtenidos encajen a la perfección tanto entre sí como con el esquema teológico que por ahora conocemos del Tarsiota. Si, en cambio, no encaja en tal esquema, será imprescindible redefinir el marco de ideas religiosas de manera satisfactoria.

Una idea de Humbert (1930: 113) se revela, a la luz de lo analizado, muy interesante<sup>187</sup>:

La nouvelle religion a vait à se forger un vocabulaire propre ou à réajuster à usage des expressions anciennes.

En definitiva, nuestra labor ha de ser investigar si la figura de Jesús de Nazaret, el Ungido para Pablo de Tarso, puede ser reexaminada según el *continuum* causa-instrumento-agente en lugar de la idea de cuerpo místico y si las demás apariciones asociadas al cuerpo místico, las referidas a los seguidores de Pablo de Tarso como partes de un “cuerpo místico”, también pueden ser entendidas como usos de ese *continuum*.

---

187 Cf. Costas (1937: 55) sobre cambios semánticos, y, más recientemente, Voelz (1984).





## 5. VARIABILIDAD PREPOSICIONAL Y RETÓRICA

Antes de comprobar si las ideas de causa, instrumento, agente tienen la relevancia que tras la primera parte de este trabajo se adivina, es preciso retomar algunas ideas referidas a la versatilidad que aflora en los textos del Tarsiota. La primera la versatilidad del uso preposicional (Harris 2012: 34-35); la segunda, las peculiaridades de la retórica, sea bíblica o clásica.

### 5.1. PREPOSICIONES EN PABLO

#### 5.1.1. Generalidades

Como es de esperar, el uso de las preposiciones en griego clásico es relativamente diverso respecto al que se puede constatar en la lengua de la koiné inicial, ya que esta primera época ya contenía los principios por los que se desarrollaría la segunda. En general el griego clásico experimentó la natural variación, que no distorsión, inherente a la evolución de toda lengua (Thumb 1901; Hoffmann *et alii* 1986; Horrocks 1997). En el caso de las preposiciones (García Teijeiro 1985; Vela Tejada 1993) se constatan diversos fenómenos que desembocaron en una nueva estructuración de valores y usos: algunas preposiciones desaparecieron; otras vieron restringidos sus usos y / o los casos regidos; algunas locuciones adverbiales fueron convirtiéndose en nuevas locuciones prepositivas. Ya en época romana la diferencia fue acentuándose.

En efecto, respecto a las preposiciones, tal como han confirmado diversos estudios tanto generales de *BDF*, García Teijeiro (1983: 258-260), Wallace (1996: 355-389), Zerwick (2002: 51-71), como particulares de González González (1996), Delgado Jara (2004), Harris (2012), hay usos ya notablemente distintos respecto al griego clásico en la koiné imperial<sup>188</sup> y por lo tanto propia del *NT*. Dado que el autor que estudiamos pertenece a una fase ya avanzada de este proceso nos servirá para ilustrar estos fenómenos. Con ese fin me centraré en la multiplicidad de formas que tenía un autor como Pablo de Tarso a la hora de expresar tres ideas concretas mediante diferentes sintagmas preposicionales: compañía, agente y causa. El primer apartado, compañía, servirá simplemente para mostrar el modelo evolutivo, y no profundizaré sobre los usos concretos de los sintagmas mencionados. Los otros dos apartados, agente y causa, sí recibirán un tratamiento más específico, aunque, desde luego, no exhaustivo.

---

188 Gil (1987).

### 5.1.2. *Compañía*

Según Martínez Vázquez *et alii* (1999: *passim*) en griego clásico había diversas construcciones que indicaban compañía: un dativo simple, ἅμα + dativo, ἄνευ + genitivo, ἄτερ + genitivo, μετά + genitivo, νόσφιν + genitivo, ὅμου + dativo, παρά + acusativo, παρά + dativo, σύν + dativo. Es de señalar que la variedad supera las expectativas del caso aislado con mucho, pues además del que originariamente hubo de indicar tal idea, el dativo, vemos que distintas preposiciones con distintos casos aceptan la noción y la comunican.

Teniendo ahora en mente el proceso de selección de excedentes ya señalado para ὥς y el optativo (De la Villa 1998: 176) y siguiendo a Harris (2012: *passim*), ofrezco los ejemplos que en su tratado presenta sobre la expresión de la idea de compañía: ἅμα + dativo, ἄνευ + genitivo, ἄτερ + genitivo, μετά + genitivo, σύν + dativo.

La reducción es notable, desde luego, si atendemos al número de preposiciones. Tomando como ejemplo esta reducción y ampliándola a todos los casos, esto supone, además de la evidente restricción o incluso desaparición en el uso de algunas preposiciones, que aumentará la coincidencia precisamente de uso entre las preposiciones supervivientes.

### 5.1.3. *Agente*

Continuaré con la obra de Harris para repasar algunos hechos que suponen bastante en este proceso. La noción de agente, por ejemplo, se presenta en el *corpus neo-testamentario* de las siguientes maneras<sup>189</sup> ἐξ, διὰ, ἐν, ὑπό:

(5, 1) τῇ ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν ἀγάπῃ<sup>190</sup> (2 Cor 8, 7).

“the love **we** inspired in you”

<sup>189</sup> Incluyo la traducción inglesa del autor cuando la presenta. Si no hay otra indicación, la traducción es mía.

<sup>190</sup> Tampoco escapa Harris a la tentación de traducir un sintagma preposicional agente como sujeto activo. Lo mismo en (5, 4).

(5, 2) ὁ θεός, **δι’ οὗ** ἐκλήθητε (*1 Cor 1, 9*).

“Dios, **por quien** fuisteis convocados”.

(5, 3) εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι **ἐν Χριστῷ**..., (*Gal 2, 17*)

“If, while, seeking to be justified **by Christ**...”

(5, 4) τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελίσθην **ὑπ’ ἐμοῦ** (*Gal. 1, 11*)

“the gospel that **I** preached”.

#### 5.1.4. *Causa*

En cuanto a la noción de causa, Harris desgrana los siguientes casos: ἀπό, διά con acusativo o genitivo, ἐκ, ἐν, ἐπί con dativo, ὑπέρ con genitivo, ὑπό:

(5, 5) ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγισμὸς καὶ ἀπολύτρωσις (*1 Cor 1, 30*)

“It is as a result of his [God’s] action that you have your existence in Christ Jesus, who, **as God’s gift**<sup>191</sup>, became wisdom for us, that is, both our righteousness and sanctification -our redemption”.

(5, 6) οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν ἀλλὰ Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον, ἑαυτοὺς δὲ δούλους

191 También del máximo interés que la causa sea traducida como genitivo subjetivo.

ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν (2 Cor 4, 5)

“For we do not proclaim ourselves; no, we proclaim Jesus Christ as Lord, and ourselves as tour slaves **for Jesus’ sake**”.

(5, 7) ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα (Rom 11, 36)

“For from him and **through him** and for him are all things”.

(5, 8) ἐν μηδενὶ ζημιωθῆτε ἐξ ἡμῶν (2 Cor 7, 9)

“You sufferd no harm at all becasuse **of us/at our hands**”.

(5, 9) ἐν τῷ πολλολογίᾳ αὐτῶν (Mt. 6, 7 NT)

“**because of their many words**”.

(5, 10) διὰ τῆς δοκιμῆς τῆς διακονίας ταύτης δοξάζοντες τὸν θεὸν ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀπλότητι τῆς κοινωνίας εἰς αὐτοὺς καὶ εἰς πάντας (2 Cor 9, 13)

“Gracias a la prueba de este servicio glorifican a Dios **por obediencia** de vuestro acuerdo del evangelio del Ungido y por la liberalidad de vuestra comunión<sup>192</sup> con ellos y con todos”.

(5, 11)...τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεὸν (Rom 15, 9)

“...and so that the Gentiles might praise God **because of his mercy**”.

---

192 Más adelante comentaremos la traducción de κοινωνία. Por ahora dejamos la tradicional de “comunión”.

(5, 12) μὴ νικῶ **ὑπὸ τοῦ κακοῦ** (*Rom* 12, 21)

“Do not be overcome **by evil**” (ὑπό is stronger than the simple dative).

Es indudable, por tanto, la complejidad del problema. En consecuencia, no debemos perder la perspectiva de observar las preposiciones y sus usos como un *continuum* que en algunos tramos de su cauce se estrecha y por eso mismo necesita, dada la estrechez, aumentar la profundidad de ese mismo cauce. Según apunta Vela Tejada (1993: 246):

El sistema resultante se define por su economía y funcionalidad: con un número menor de formas se expresan nociones similares más claramente diferenciadas.

En otras palabras: la misma cantidad de información con menos preposiciones necesitará de una ampliación de usos de las preposiciones existentes.

## 5.2. PECULIARIDADES DEL ESTILO DE PABLO DE TARSO

Pero, una vez analizado lo anterior, las advertencias de Harris sobre la elección de sintagmas preposicionales y el estilo de cada autor (Harris 2012: 40) obligan a reconsiderar algunas ideas antiguas sobre la lengua de Pablo de Tarso (no tanto del griego del *NT*). Las dificultades para encuadrar a Pablo dentro del *NT* ya fueron advertidas por Costas (1937: 55):

Both the Septuagint and the New Testament are monuments of the vernacular *Koine* constituting, with Epictetus, the most important literary sources of our knowledge of the popular language of the period. However, although they are extraordinarily free from classical and literary influences, their language cannot be said to represent the speech of the unlettered multitudes. According to Thumb (Hell. p. 169) the *Septuagint*, the *New Testament* and the other early Christian documents are written in a “Durchschnittsprache” which strives to rid itself of any local coloring that might militate against its chances of being intelligible to the larger audiences to which these writings were addressed. Nevertheless, it will be found, upon closer examination of the texts, that

there exist considerable differences in the language of the various books of the *New Testament* as well as between the language of the *New Testament* and that of the *Septuagint*, chiefly differences of style depending on the education of each individual writer. Thus, *Apocalypse* and *Mark* are the most vulgar of the *NT* writings, while the *Epistle to the Hebrews* and *Luke* are the purest. Between these two extremes we have Paul who, as a rule, avoids all literary embellishments and follows a middle course writing the language of an educated gentleman of his time although he too, as well as *Luke* and the auctor *ad Hebraeos*, indulges, at times, in a language which shows signs of rhetorical and linguistic training (*BDF*, 3). The remaining writers of the *NT* employ the ordinary *Koine* of the period. However, all these differences in the language of the *NT* writers are not sufficiently numerous to invalidate the truth of the statement that their writings reflect the popular language of the time, any more than the occurrence of a few Semitisms, mostly the result of translation from foreign originals, could establish the existence of a Jewish-Greek dialect.

Ahora bien, pese a ser clarividente en algunos aspectos, el párrafo citado necesita ciertas precisiones a tenor de los datos alcanzados en la primera parte de este trabajo. Concretamente, es muy significativo que, tal como se vio, la cultura judía aprovechara el caudal literario clásico tanto en temas (Taylor 2007) como en lenguaje. Al mismo tiempo, sin renunciar a su propia personalidad, el texto de los *Setenta* obligó a transformar algunas estructuras lingüísticas a los contenidos hebreos<sup>193</sup>. De hecho, tal como comentaré en la conclusión de esta tesis, habría que contemplar una complicada mezcla cultural al pensar en Pablo de Tarso.

Por ahora, baste recordar que ya al comienzo de este trabajo y en algunas páginas posteriores me refería a la necesidad de entender a Pablo como bisagra entre los *Setenta* y el *NT*: fue quien comenzó la segunda colección e influyó en ella, pero estuvo claramente formado por la primera y su mundo religioso y cultural:

Sí parece absolutamente cierto que Pablo tuvo una buena formación farisea, sea cual hubiere sido su maestro. Esta formación se deduce entre otras razones por el modo cómo maneja la Biblia, cómo argumenta a partir de ella y cómo la interpreta. Pablo actúa como los rabinos de su tiempo (Piñero 2006: 256)<sup>194</sup>.

---

193 Entre otros, Thumb (1901:120-131), Costas (1937: 70-71) y Voelz (1984).

194 Además, Davies (1980 y 1999), Sanders (1977), Hengel (1992), Segal (2003), Rastoin (2003).

Un ejemplo de este fenómeno es la influencia literaria de los *Setenta* en la correspondencia paulina auténtica<sup>195</sup>. No solo, como hemos visto, por el modo de servirse de esa fuente religiosa para sus fines teológicos, sino como molde retórico para expresarlos. En efecto: en el capítulo dedicado a estudiar la preposición ἐν en los *Setenta* ya atendí al peculiar sistema literario hebreo denominado “paralelismo sinónimo” (Schmidt 1999: 368); es ahora momento de estudiar mejor la cuestión para poder utilizarla al dilucidar si Pablo de Tarso se sirvió preponderantemente de ἐν Χριστῷ como sintagma preposicional de causa-instrumento-agente y no como locativo.

Según se observa en la lectura de la correspondencia del Tarsiota, un fenómeno a tener muy en cuenta es la reiterada presencia de expresiones duplicadas, en algunos casos meramente epexegeticas, en otros además retóricas, en el sentido de artificios literarios. Es realmente notorio este proceder, pues además de caracterizar su estilo, este rasgo es especialmente útil en algunos casos de dificultad en la comprensión y traducción de los textos.

La cuestión no es nueva<sup>196</sup>. Lund ya retomó antiguas ideas a propósito del AT (1930a) y del NT (1930b)<sup>197</sup> y habló extensamente de *chiasmus* refiriéndose al citado “paralelismo sinónimo” entre otros fenómenos. Le resultó tan provechoso el concepto como herramienta de análisis que terminó por ofrecer esta línea de trabajo:

Were these and other brief passages the only instances of chiasmus in the N. T., they would be regarded merely as minor literary flourishes, which would interest the student of style and occasionally would give the exegete a possible clue to interpretation. But the extensive use of chiasmus in the N. T. seems to demand a more intensive study of this particular literary form. Not only will such a study increase our literary appreciation of some passages, but something new may turn up in the line of exegesis and textual criticism (Lund 1930b: 75).

De hecho, este tipo de enfoque ha dado más que interesantes resultados. Muilenburg (1969) creó una fructífera escuela basándose en el hecho innegable de que muchos pasajes incluidos en el *corpus* del AT fueron concebidos como literatura oral, lo cual vale también para los *Setenta* y la

195 Es de destacar entre toda la bibliografía sobre el tema Stanley (1992), Hays (1998), revisado críticamente por Bates (2012); Satlow (2014).

196 Resumen de la cuestión en Meynet (2008: 29-106).

197 La mayor parte de los textos citados en ese trabajo son fragmentos de cartas paulinas o deuteropaulinas.

correspondencia paulina, como veremos a continuación:

For the more deeply one penetrates the formulations as they have been transmitted to us, the more sensitive he is to the rôles which words and motifs play in a composition; the more he concentrates on the ways in which thought has been woven into linguistic patterns, the better able he is to think the thoughts of the biblical writer after him. And this leads me to formulate a canon which should be obvious to us all: a responsible and proper articulation of the words in their linguistic patterns and in their precise formulations will reveal to us the texture and fabric of the writer's thought, not only what is that he thinks, but as he thinks it (Muilemberg 1969: 7).

Más allá de la indudable presencia de la retórica clásica<sup>198</sup>, en lo referido a la retórica hebrea quizá la aportación más interesante sea la de Meynet (1989), porque precisa de manera harto notable el complejo mundo de tradiciones analíticas dispersas y presenta un manual que detalla tanto las líneas generales del mecanismo retórico como el proceder del estudioso al servirse de él<sup>199</sup>. Su obra más reciente (Meynet 2008) ofrece ciertas novedades respecto a la obra anterior: una aplicación rigurosa del método a nuevos fragmentos y una conjunción del mismo con otras corrientes de interpretación.

Con todo, la cuestión ha merecido otros tratamientos, entre los que destaca el que ofrece Thomson (1995: 13-45) para el problema de la dispersión terminológica y la dificultad de conjugar retórica clásica y hebrea. Por otra parte, este trabajo nos es relevante porque está dedicado íntegramente a nuestro autor y su tradición epistolar seudónima, si bien se centra únicamente en la figura del quiasmo.

Volviendo al tema de esta tesis, no es momento de continuar con las disquisiciones metodológicas. Simplemente me serviré del método de Meynet y lo conjugaré con lo analizado en capítulos anteriores a propósito de las preposiciones y sus valores semánticos. Ofrezco, a modo de ejemplo, el análisis de cinco pasajes paulinos. Cada uno de los casos se presentará en griego con una traducción inicial, un esquema de sus componentes y el consiguiente comentario.

Con este primer ejemplo sencillo pero muy interesante, esperamos mostrar el mecanismo

---

198 *BDF* (239-263), Muilemberg (1968), Kennedy 1984), Anderson Jr. (1998); Kern (1998).

199 Sobre su obra y método: Piñero-Peláez (1995: 489-491).



general y sus posibilidades analíticas:

(5, 13) ἐκάστου τὸ ἔργον φανερόν γενήσεται, ἢ γὰρ ἡμέρα δηλώσει, ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται· καὶ ἐκάστου τὸ ἔργον ὅποῖόν ἐστιν... τὸ πῦρ [αὐτὸ] δοκιμάσει (1 Cor 3, 13).

“El trabajo de cada uno se hará evidente, pues el día lo mostrará, porque por medio del fuego será desvelado; y el trabajo de cada uno, de qué calidad es...<sup>200</sup> el fuego lo contrastará”.

1. a. ἐκάστου τὸ ἔργον

b. φανερόν γενήσεται,

c. ἢ γὰρ ἡμέρα δηλώσει,

d. ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται·

2. a'. καὶ ἐκάστου τὸ ἔργον

b'. ὅποῖόν ἐστιν

c.

d'. τὸ πῦρ [αὐτὸ] δοκιμάσει.

Como se puede observar, en este caso la paridad es construida mediante la repetición exacta de una estructura sintáctica que al mismo tiempo contiene variaciones. Se repite el sintagma inicial, ἐκάστου τὸ ἔργον (a-a'), seguido de la repetición semántica de un sintagma segundo que presenta variación sintáctica (b-b'), φανερόν γενήσεται modificado a un ὅποῖόν ἐστιν que recoge lo anterior gracias a la pregunta sobre cómo será y ofrece el par “llegará a ser” / “es” (dos sinónimos bastante interesantes). A continuación aparece en la primera parte un elemento no repetido (c), la alusión al día del juicio, en la mentalidad judía asociado al fuego purificador, que abre (d-d') el tercer elemento repetido (cuarto en la serie), en esta ocasión con variante doble, sintáctica y semántica. Semántica, porque pasa de ser fuego purificador a ser fuego de orífice, y sintáctica, porque lo que era instrumental con verbo en pasiva en el primer miembro, ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται, pasa a ser sujeto de un verbo activo en el segundo, τὸ πῦρ [αὐτὸ] δοκιμάσει.

Es también relevante que el autor pase de una estructura sintáctica basada en una

<sup>200</sup> Estos puntos suspensivos recogen la supresión de c en la segunda parte del fragmento. Da la impresión de que así se puede recoger cierta tensión que, al suprimir c, sugiere el texto.

proposición principal seguida de sendas explicativas / causales (además la segunda concreta la primera) hacia una proposición que recoge el total mediante una interrogativa indirecta precedida de un anacoluto.

En cuanto a lo estudiado en capítulos anteriores, concretamente la pareja ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται - τὸ πῦρ [αὐτὸ] δοκιμάσει, retomaré ahora una cita de George (2005:18):

Thus, in trying to identify agents, we are left with the following guideline: if an intransitive+oblique (verbo + agente) construction is to qualify as a Passive Agent Construction (PAC), then first, the oblique nominal must be syntactically capable of serving as the subject of the corresponding transitive verb; second, the adnominal must be the entity that performs the action of the verb.

La argumentación sobre el *continuum* causa-instrumento-agente cobra nuevo valor desde este momento.

Es ahora el turno de caso más complejo de duplicación /geminadas:

(5, 14) ὅτι οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργὴν ἀλλὰ εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν. (1 Tes 5, 9-10).

“Porque no nos dispuso Dios para la ira, sino para la adquisición de la salvación gracias a nuestro señor Jesús el Ungido, que murió en favor nuestro, para que, bien velemos, bien estemos dormidos, vivamos junto con él”.

**1.a.** ὅτι οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς

**b<sub>1</sub>-b<sub>2</sub>**, εἰς ὀργὴν ἀλλὰ εἰς περιποίησιν σωτηρίας

**c'**, διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ

**d'**, τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν

**2.a.**

**b<sub>1</sub>-b<sub>2</sub>'**, ἵνα εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν

**c'**, ἅμα σὺν αὐτῷ

**d'**, ζήσωμεν.

Obsérvese que el fragmento está construido según el esquema **bcd / b'c'd'**, en este caso complicado mediante la duplicación de **b**. Se crea así un doblete conformado por las construcciones de *εἰς* y *ἵνα*, ambas con claro valor final y perspectiva teológica similar; y otro por los verbos *ἀποθανόντος* y *ζήσωμεν*, contrarios en cuanto a valor semántico, pero casi sinónimos si atendemos al significado religioso.

I) La primera construcción doble presenta una *variatio* evidente entre una construcción primera basada en la coordinación adversativa de dos sustantivos (el segundo corrección del primero, *ὁργήν* y *περιποίησιν σωτηρίας*) que indica el propósito de la divinidad expresado mediante *εἰς* + ac., y una construcción segunda que se repite mediante una proposición subordinada final convertida en un sinónimo verbal bisagra entre *ἀποθανόντος* / *καθεύδομεν* y *γρηγορῶμεν* / *ζήσωμεν*. De hecho, la idea de propósito, de finalidad, aparece en el sintagma *περιποίησιν σωτηρίας*, sustantivo procedente de raíz verbal más genitivo objetivo que indica la obligación para los mortales de actuar para conseguir la salvación. El matiz teológico clave es el valor doble de un elemento repetido (pero transformado), Jesús el Ungido, pues en el primer término aparece con su papel de actor en el proceso hasta la consecución de lo deseado y en el segundo como parte de la meta a lograr: estar junto a él cuando llegue el futuro de esa vida a la que se aspira según planteamiento divino.

Veamos este esquema:

A.- Plan divino a realizar con una acción voluntaria de quienes entre los hombres creen (sustantivo de origen verbal más genitivo objetivo) facilitado gracias a un actor previo a la acción humana (Jesús el Ungido);

B.- Plan divino que, independientemente de la situación de quienes actúan voluntariamente (vivos o muertos<sup>201</sup>) derive en una vida con Jesús el Ungido (otra forma de denominar la salvación).

Así pues, obsérvese la sutil variación entre el primer miembro del doblete, que indica quiénes actúan o han actuado, y el segundo, que indica las condiciones de quienes actúan y la condición en que acabarán (junto al que ha actuado previamente).

---

201 Cf. *1 Tes.* 4, 13-18.

II) La construcción final. Esta segunda parte recoge parcialmente lo explicado en la primera, a saber: los creyentes han de actuar. Se recoge además el principio del doblete, **οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργήν**, pues ahora hay que retomar la idea suelta de la ira y demostrar que debido al premio, la vida con Jesús el Ungido (finalidad del plan divino), hay que comportarse de una manera concreta.

Ambos esquemas geminados se basan además en sutiles variables sintácticas, pues en el primero se juega con ἡμᾶς y ἡμῶν abriendo y cerrando el primer miembro y constituyendo el sujeto de los verbos del segundo miembro y parecen adquirir un valor general.

Examinemos a renglón seguido otro ejemplo breve:

(5, 15) **μη νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν** (*Rom 12, 21*).

“No seas vencido por el mal, al contrario, vence con el bien al mal”<sup>202</sup>.

**a.** **μη νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ**

**ἀλλὰ**

**a'.** **νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν**

En este ejemplo tan breve, la *variatio* y el paralelo están especialmente bien resueltos mediante relaciones sintácticas. En primer lugar, los dos verbos, en segunda persona del singular, aparecen en imperativo, si bien el primero pasivo y el segundo activo. En cuanto al primer miembro del paralelo, aparece expresado el agente de la voz pasiva, **ὑπὸ τοῦ κακοῦ**, mientras que el segundo miembro lo ha convertido, en la voz activa, no en sujeto sino en acusativo objeto del verbo, mientras que el sintagma **ἐν τῷ ἀγαθῷ** resulta ser un instrumental, “por medio de”, lo cual estaría cerca del agente si, como investigaremos en el próximo capítulo, “el bien” es actor personificado en la predicación de Pablo de Tarso.

Pasemos ahora a examinar un ejemplo binario doble aparentemente simple que se complica si continuamos leyendo la carta. Con este ejemplo se ilustra la interesante conjunción de fragmento y conjunto<sup>203</sup> y la necesidad de combinar retórica bíblica y clásica.

<sup>202</sup> Traduzco con la preposición “a”, de la que se sirve el español para el Complemento Directo de persona, para indicar que el mal está personificado, tal como mostraré en el siguiente capítulo.

<sup>203</sup> Meynet habla de “segment”, “morceau”, “partie”.

(5, 16) Εἰ μὴ ἐκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατεῖτω. Καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι (1 Cor. 7, 17)

“En todo caso, para cada uno como le asignó el señor; tal como a cada uno lo llamó Dios, así se conduzca. Y así lo establezco en todas las asambleas<sup>204</sup>.

1. **a<sub>1</sub>-a<sub>2</sub>**, ἐκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός

**b.** οὕτως περιπατεῖτω

2. **a<sub>1</sub>-a<sub>2</sub>'**, ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις

**b'.** οὕτως ... διατάσσομαι

Tras hablar del matrimonio y la fornicación incluye el Tarsiota este pasaje en apariencia sencillo que encubre, en realidad, una complejidad importante en los versículos que lo continúan. En principio, la regla que se ha de memorizar es sencilla: a cada uno le toca vivir tal como la divinidad o el Ungido le ha asignado en el reparto de destinos y Pablo de Tarso establece en las asambleas. Pero la cuestión es bastante más complicada desde el punto de vista lingüístico y retórico.

La primera parte del doblete está formada por una repetición en sí misma: los elementos **a<sub>1</sub>** y **a<sub>2</sub>** están constituidos por una estructura paralela que comienza por el mismo pronombre, aunque en distinto caso, dativo y acusativo respectivamente. La estructura gramatical también es diversa, pues en el primer ejemplo el verbo se presenta con significado absoluto, sin complemento que determine lo “asignado”, pues esta idea está recogida de forma difusa mediante el adverbio ὡς. El sujeto activo es κύριος, probablemente la divinidad, no el Ungido. En el segundo constituyente se repiten el comienzo con el pronombre y la falta de definición (también expresada mediante ὡς y en este caso del predicativo que designaría la función dentro de la asamblea), y se explicita la divinidad como sujeto activo. Esta primera parte termina con un imperativo a quienes escuchan, todos los recogidos por el pronombre ἕκαστος en cada una de las partes menores.

La segunda unidad que constituye el grupo es especialmente interesante. En lugar de la imprecisión manifestada por ἕκαστος y ὡς nos encontramos con otra vaguedad más general, esta vez expresada mediante el indefinido universal πάσαις. Lo curioso es que al servirse de la palabra

<sup>204</sup> Se tratará la traducción de asamblea, iglesia, y su relación con este pasaje en otro capítulo.

ἐκκλησία, evidentemente aquellos que han sido llamados y a quienes se les ha otorgado una función y un destino, se recoge el verbo κέκληκεν etimológicamente. De ahí que resulte lógico considerar el doblete indefinido **a<sub>1</sub>-a<sub>2</sub>** perfectamente recogido en esa sola expresión (ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις).

Un último detalle muy significativo: **b**. οὕτως περιπατεῖτω y **b'**. οὕτως ... διατάσσομαι se complementan no solo por el mismo comienzo de la expresión; si uno es un imperativo que recoge lo que la divinidad ha encomendado, el otro es un verbo que describe la orden de quien sirve de intermediario de la divinidad.

El fragmento continúa así:

(5, 17) περιτετμημένος τις ἐκλήθη, μὴ ἐπισπάσθω· ἐν ἀκροβυστία κέκληταί τις, μὴ περιτεμνέσθω. Ἡ περιτομή οὐδὲν ἐστὶν καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδὲν ἐστὶν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ. Ἐκαστος ἐν τῇ κλήσει ἧ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω. Δοῦλος ἐκλήθη, μὴ σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. Ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν, ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλος ἐστὶν Χριστοῦ. Τιμῆς ἡγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων. Ἐκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῷ (1 Cor. 7, 18-24).

“Como circunciso fue alguno llamado, que no oculte su glande; en la incircuncisión ha sido llamado alguno, que no se circuncide. La circuncisión no es nada y la incircuncisión no es nada, sino cumplimiento de los mandamientos de Dios. Cada uno, en la llamada en la que fue llamado, en esa permanezca. Fuiste llamado siendo esclavo, no te preocupes; pero si puedes llegar a ser libre, es mejor aprovecharlo. Pues el llamado en el señor siendo esclavo es un liberto del señor, e igualmente el llamado libre es esclavo del Ungido. Fuisteis comprados a precio; no os hagáis esclavos de los hombres. Cada uno, en la circunstancia en que fue llamado, hermanos, en esa permanezca ante Dios”.

**a**. περιτετμημένος τις ἐκλήθη, μὴ ἐπισπάσθω·

**b**. ἐν ἀκροβυστία κέκληταί τις, μὴ περιτεμνέσθω.

**a'**. Ἡ περιτομή οὐδὲν ἐστὶν

**b'**. ἡ ἀκροβυστία οὐδὲν ἐστὶν

**c**. ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ

**c'**. Ἐκαστος ἐν τῇ κλήσει ἧ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω.

**d**. Δοῦλος ἐκλήθη, μὴ σοι μελέτω·

e. ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι.  
 d'. Ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος  
 e'. ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν

f. ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς  
 g. δοῦλός ἐστιν Χριστοῦ  
 f'. Τιμῆς ἡγοράσθητε·  
 g'. μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων

c'. Ἐκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῶ.

Según este análisis, el fragmento continúa de la siguiente forma: **ab a'b' / cc' / de d'e' / fg f'g' / c'**. Se trataría de tres grupos de elementos duplicados separados el primero de los otros dos por un paralelo que volverá a ser repetido al final del pasaje.

I) **ab/a'b'**. El fragmento comienza con un nuevo elemento binario que además presenta un pequeño quiasmo entre el pronombre indefinido y el verbo en ambas partes del mismo (τις ἐκλήθη, κέκληταί τις); además presenta la *variatio* de participio en el primer caso y circunstancia de lugar en el segundo con el sustantivo; por último, hay un quiasmo entre περιτμημένος, ἐπισπάσθω, ἀκροβυστία y περιτεμνέσθω. Continúa con otra estructura bimembre que recoge los sustantivos anteriormente citados o aludidos, en este caso en estructura puramente paralela.

II) **cc'**. A continuación aparece una adversativa que sirve para recoger el significado de lo propuesto: la rotunda aseveración de que las llamadas son en todos los casos, y pese a la diversidad, cumplimiento de las leyes divinas. La repetición del mensaje, por medio de otra sintaxis y vocabulario en c', sirve para engarzar todo con el pasaje precedente (1 Cor. 7, 17). Y de hecho, el cumplimiento de la Ley es lo que a cada uno compete sea cual sea su situación individual. Obsérvese que el final de esta parte es una proposición tan simple como la que cerraba la introducción: Καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι y ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ, de distinta sintaxis y vocabulario pero de idéntico sentido: “yo lo ordeno”, “son mandamientos de Dios”. Recoge a continuación el autor la estructura sintáctica del comienzo del pasaje inicial de manera muy sutil, pues además de comenzar por el mismo pronombre, “cada uno”, en distinto caso (dativo y nominativo respectivamente) refuerza la idea de convocatoria, de llamada (repetido también en el texto griego), y termina con la sutileza de aconsejar exactamente lo contrario que al comienzo: si entonces era περιπατεῖτω (“Pasear”, “andar”, “se conduzca” he traducido), ahora es μενέτω

(“permanezca quieto”). Funciona de hecho este versículo como introducción de un nuevo tema, el del estado social.

III) **de/d'e'**: La estructura sintáctica es similar a la iniciada a propósito de circuncisión e incircuncisión, aquí con la variante de pasar de indefinido y tercera persona a segunda persona singular, otra manera de generalizar<sup>205</sup>. El fragmento es especialmente señalado. En primer lugar, el PVO de “ser llamado” (“como esclavo”) no parece indicar un valor final (“para ser esclavo”), en consecuencia, hemos de tomar un valor temporal mediante un participio de “ser” suprimido (“cuando eras esclavo”, “siendo esclavo”). Este participio es recogido en la expresión “llegar a ser libre” (ἐλεύθερος γενέσθαι), del campo semántico de “ser”. Además, el paralelo es interesante porque opone a la idea de “despreocuparse” la de “aprovecharse” (μὴ σοι μελέτω y μᾶλλον χρῆσαι).

En segundo lugar, una oración compuesta de valor causal se presenta dividida a su vez en dos miembros que recogen el significado previo: esclavo-libre. El primero es un ejemplo de suma trascendencia para nuestro análisis general, pues viene siendo traducido como “por el señor” y se corresponde con la diátesis activa anterior en ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός.

IV) **fg/f'g'**. Por último, el párrafo termina con una interesante forma de recoger los sentidos propuestos y enlazar este grupo con lo anterior: la condición de “libre” de los llamados es negada mediante la afirmación de la compra (f-f'), el esclavo del Ungido no puede ser esclavo de los hombres (g-g').

V) **c''**. Por último, es evidente que la repetición Ἐκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῷ (“Cada uno, en la circunstancia en que fue llamado, hermanos, en esa permanezca ante Dios”) sirve como conclusión que hace eco de cuanto se ha dicho.

Dicho esto, también este pasaje es un gran ejemplo de la retórica clásica, que tampoco falta en el *NT*<sup>206</sup>. Hemos de recordar que, según sabemos, las cartas paulinas fueron escritas para ser leídas en público, de manera que su redacción hubo de estar sometida a cuestiones retóricas de algún tipo. Las implicaciones para el estudioso quedan patentes en este fragmento de Kennedy (1984: 5):

<sup>205</sup> *Contra*, Wallace (1996, 392-3), pero este ejemplo, tras el examen como emparejamiento de variaciones, resulta evidente.

<sup>206</sup> Anderson Jr (1998: 17-34) y Meynet (2008: 639-644).



Rhetoric originates in speech and its primary product is a speech act, not a text, but the rhetoric of historical periods can only be studied through texts... To a greater extent than any modern text, the *Bible* retained an oral and linear quality for its audience. True, it was read again and again and thus took on the qualities of a frozen oral text in which a hearer might remember passages yet to come, and sometimes it was read in pericopes rather than continuously through a book.

Recojo por tanto este punto de vista para repasar el fragmento paulino ahora analizado; me sirvo además de los estudios retóricos clásicos según el modelo aplicado en cuanto a bloques silábicos por Rodríguez Alfageme (1991 y 1997)<sup>207</sup> en fragmentos de discursos escritos por Tucídides. En cierta medida este enfoque es paralelo al trabajo de Meynet respecto a “segment”, “morceau”, “partie”, pues en su análisis tucidideo recurre a unidades rítmicas como κόμμα (“inciso”: conjunto silábico más breve), κῶλον (“miembro”: varios incisos con volumen silábico total entre 5 y 20), “período” (formado por uno o más “miembros”) y “frase” (uno o más períodos). El resultado del recuento silábico es sorprendente:

- a. περιτετμημένος τις ἐκλήθη, μὴ ἐπισπάσθω· (10+5=15)
  - b. ἐν ἀκροβυστίᾳ κέκληται τις, μὴ περιτεμνέσθω. (10+6=16)
- a'. Ἡ περιτομή οὐδὲν ἐστίν (9)
  - b'. ἡ ἀκροβυστία οὐδὲν ἐστίν (10)
- c. ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ (10)
  - c'. Ἐκαστος ἐν τῇ κλήσει ἧ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω. (11+6=17)
- d. Δοῦλος ἐκλήθη, μὴ σοι μελέτω· (10)
  - e. ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. (13+4=17)
- d'. Ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος (10)
  - e'. ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν (10)
- f. ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς (10)
  - g. δοῦλός ἐστιν Χριστοῦ (6)
- f'. Τιμῆς ἡγοράσθητε· (7)
  - g'. μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων (9)
- c''. Ἐκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῶ. (8+3+6+4=11+10=21)

207 Con la bibliografía teórica pertinente.

Como se puede apreciar, los miembros o κῶλα se basan principalmente en los números 7 y 10, con sus correspondientes 6 por un lado y 9 ú 11 por otro como “casi iguales” (πάρισα). También se repiten los períodos de 17 sílabas o combinaciones similares, como en **fg** (10+6 = 16) y **f'g'** (7+9=16). Es de resaltar la doble rima creada en **ab a'b'**, precisamente el elemento a recordar, y hay una intensa repetición de la idea principal del pasaje a modo de rima interna: ἐκλήθη (tres veces), κέκληται, κλήσει, ἐκλήθης, κληθείς (dos veces), ocho apariciones en un total de quince períodos. Esta repetición no es baladí, como demuestra el último período, en el que destaca la combinación del concepto teológico de llamada expresado con los dos componentes de la comunicación, los llamados y quien llama, esta vez expresados mediante las dos palabras clave: los convocados denominados con el término que indica el resultado de la convocatoria (ἐκλήθη, ἀδελφοί)<sup>208</sup> y quien convoca y en cuya presencia hay que quedarse (μενέτω, παρὰ θεῶ).

Baste apunte tan breve para vislumbrar las ventajas de combinar ambas perspectivas a la hora de analizar y traducir los textos de Pablo de Tarso.

Por último, un nuevo ejemplo en que la variación se produce gracias al juego preposicional:

(5, 18) Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας (*Rom.* 3, 21-22).

“Pero ahora, sin Ley, la justicia de Dios ha quedado verdaderamente testificada por la Ley y los profetas, la justicia de Dios...<sup>209</sup> **gracias a la confianza de Jesús el Ungido (destinada) a todos los que confían**”.

**a.** Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν,

**a'.** δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας.

<sup>208</sup> Insistiré en esta idea en capítulos sucesivos.

<sup>209</sup> Estos puntos suspensivos intentan recoger el gran valor pragmático de la supresión del conjunto verbo + participio πεφανέρωται μαρτυρουμένη durante la lectura pública de la carta.

Nos encontramos otra vez con una variación del sintagma preposicional (ὕπὸ y διὰ, ambos con genitivo) asociado a un participio en pasiva, ahora bien, quizá con un matiz diferente: en el primer caso “por” y en el segundo “gracias a”.

En definitiva, la multiplicidad anunciada al comienzo de este capítulo como un elemento de suma importancia a la hora de leer las cartas de Pablo de Tarso es una perspectiva que se ha de convertir en enfoque ineludible y al mismo tiempo herramienta analítica activa para comprender eficazmente el significado de los textos que estudiaremos.



## 6. CONSTRUCCIONES EN EL CORPUS PAULINO

Una vez analizados los antecedentes lingüísticos del sintagma ἐν Χριστῷ, reinterpretado como una forma de transmitir ideas del *continuum* causa-instrumento-agente, como adjetivo en lugar del inexistente χριστιανός, y como una manera de mostrar el movimiento intelectual, la atención, hacia algo o alguien, pasaré a aplicar estos conceptos a diversos casos extraídos de la correspondencia considerada auténtica de Pablo de Tarso. En primer lugar me centraré en investigar si se puede encontrar el *continuum* como explicación de los “conceptos activos” (wirkende / wirksame Sache), porque, según se deducía del estado de la cuestión, resultará muy interesante constatar si cabe igualar, como hacían varios autores entonces comentados, el uso tanto a cosas como a la persona del Ungido<sup>210</sup>. Después, si es así, elaboraré una lista de algunos conceptos activos para concretar en las conclusiones del capítulo su valor en el sistema de creencias de Pablo.

### 6.1. EJEMPLOS DE TRADUCCIÓN CANÓNICA: ACIERTOS Y PROBLEMAS

#### 6.1.1. Nociones previas

No hay duda de que la traducción de ἐν + dativo como instrumental en sintagmas que expresen cosas ha funcionado en muchos pasajes de la correspondencia paulina tal como hemos apreciado en los fragmentos seleccionados de la obra el Viejo Oligarca (3, 18) o Esquilo (3, 20) Baste como ejemplo:

(6, 1) ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες (1 Cor 2, 13)

La traducción que ofrece *Biblia de Jerusalén* es la siguiente:

“De las cuales también hablamos, no **con palabras enseñadas por la sabiduría humana**, sino **enseñadas por el Espíritu**, expresando realidades espirituales **en términos espirituales**”.

210 Ya comenté en la introducción de esta tesis que, a partir de cierto momento, el título Χριστός será traducido al español de esta manera.

Como se puede apreciar, el pasaje conjuga las expresiones del dativo instrumental con un genitivo subjetivo al estilo de ἐν κρίσει θεῶν (3, 20). Pero el pasaje es bastante interesante porque en él aparecen, a primera vista, dos construcciones referidas a la, posiblemente, misma idea: la construcción que nos ocupa, ἐν + dativo (ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος,) y una segunda, un dativo instrumental propio (πνευματικοῖς).

El hecho de que aparezca un doblete ya es importante porque nos confirma la versatilidad lingüística estudiada, muy a tener en cuenta en otros pasajes destacados desde el punto de vista teológico. Y lo es, también, porque ofrece la posibilidad de investigar si realmente ambas expresiones son sinónimos puros o hay algún matiz relevante que las diferencie. De hecho, la revisión de (3, 18), tomado del Viejo Oligarca, permite interpretar la construcción de ἐν + dativo con un matiz diferente: “por medio de” o “por obra de”, indicando que el instrumento caracteriza de alguna manera la acción, algo sutilmente distinto al instrumento tomado como herramienta, de modo que la traducción de (6, 1) quedaría así:

“De las cuales también hablamos, no **por medio de palabras enseñadas por la sabiduría humana**, sino **por medio de otras enseñadas por el Espíritu**, expresando realidades espirituales **con términos espirituales**”.

Parece que de esta manera se concreta mejor la idea de Pablo en este versículo al tiempo que logramos desarrollar cierta herramienta en la traducción que permite mejorar también otros pasajes de versión dificultosa. Añádase a esto que en muchos casos nos encontramos con la idea locativa traducida de una manera que parece simplemente automática, porque parece depender más de una forma heredada de lectura del texto que de un estudio profundo de las relaciones sintácticas y semánticas de las palabras empleadas por el escritor griego. El siguiente caso demuestra este punto

(6, 2) πολλῶ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς. Εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῶ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ (Rom 5, 9-10)

*Nácar-Colunga* traducen:

“Con mayor razón, pues, justificados ahora **por su sangre**, seremos por Él salvos de la ira; porque si, siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, reconciliados ya, seremos salvos **en su vida**”.

Obsérvese cómo la traducción ofrece dos versiones de ἐν + dativo, una causal y la otra con el matiz locativo tan habitual. Sin duda se trata de un caso que muestra la atadura a una idea teológica que lastra la comprensión del texto más allá del propio texto, pues parece deducirse que cuando hablamos de la vida *post-mortem* es obligación hablar siempre de una vida incluida en el cuerpo místico de Jesús el Ungido.

Ahora bien: el propio texto griego presenta una estructura retórica compuesta por un quiasmo que obliga, sin más, a igualar la traducción. El esquema sería el siguiente:

πολλῶ ὢν μᾶλλον

**a** δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ

**b** σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς.

**a'** Εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες καταλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ

**b'** πολλῶ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ

En efecto, el paralelo se expresa mediante el quiasmo de **ab** ἐν + dativo - διὰ + genitivo frente a **a'b'** διὰ + genitivo - ἐν + dativo. Queda, además, reforzado por las ideas de “ahora” (δικαιωθέντες νῦν- εἰ ὄντες καταλλάγημεν) y “futuro” (σωθησόμεθα-σωθησόμεθα).

Está claro que en griego clásico y helenístico διὰ + genitivo indica la causa y no el medio, incluso el agente en oraciones que no son pasivas pero implican una idea de agente y un resultado. Así que se puede equiparar ἐν + dativo (entre sus valores está el de instrumento mediador) con διὰ + genitivo, ya que el primero es un medio causante, activo, y el segundo una expresión de la causa o el agente causante.

En consecuencia, parece posible recoger en español bastante bien ambas ideas si se aplica la preposición “mediante” o las locuciones conjuntivas “por medio de” y “por obra de”<sup>211</sup>, de lo que resulta la siguiente traducción:

“¡Con cuánto más, pues, absueltos ahora **por obra de su sangre**, seremos salvados **por él** de la cólera! Si, pues, siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios **por la muerte de su hijo**, ¡cuánto más, ya reconciliados, seremos salvados **por obra de su**

<sup>211</sup> Cignelli-Pierri (2010: 51): εὐοδῶθη σωτηρία ἐν χειρὶ αὐτοῦ “la salvezza fu ben avvitata *per mano / per opera* di lui” (1Mac 3, 6 LXX).

**vida!”**

De esta manera la idea mística queda invalidada en este pasaje.

### 6.1.2. Aplicación a otros ejemplos

De entre los muchos casos de la estructura *ἐν* + dativo que hay en la correspondencia reconocida como del Tarsiota he elegido los siguientes pasajes, a mi juicio muy representativos de la situación general: *Flp* 1, 20; *Gal* 1, 6; *I Tes* 1, 4-5; *Gal* 6, 1; *Gal* 5, 14.

(6, 3) κατὰ τὴν ἀποκαραδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου, ὅτι *ἐν οὐδενὶ* αἰσχυνθήσομαι ἀλλ' *ἐν πάσῃ παρρησίᾳ* ὡς πάντοτε καὶ νῦν μεγαλυνθήσεται Χριστὸς *ἐν τῷ σώματι μου*, εἴτε *διὰ ζωῆς* εἴτε *διὰ θανάτου* (*Flp* 1, 20):

En primer lugar, *ἐν οὐδενὶ* coincide con la idea de causa que se reconoce en “avergonzarse de algo”, similar a (3, 13). Después, *ἐν πάσῃ παρρησίᾳ* es instrumental. Por lo que se refiere a *μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματι μου*, aunque el cuerpo sea lugar de la batalla entre el bien y el mal (la mente también lo es según consta en numerosos pasajes que citan la decisión, conciencia, voluntad, conocimiento de Pablo y los restantes creyentes<sup>212</sup>), no parece que haya problema alguno, y el texto desde luego no lo plantea, en que sea el cuerpo el instrumento, el medio por el cual la batalla sea librada, a tenor de *μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἀμαρτίᾳ, ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὥσει ἐκ νεκρῶν ζῶντας καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ* (*Rom* 6, 13): “ni exhibáis vuestros miembros como armas de injusticia al servicio del pecado; antes bien, mostraos a vosotros mismos ante Dios como vivos procedentes de entre los muertos, y a vuestros miembros como armas de justicia al servicio de Dios”<sup>213</sup>.

Así pues, propongo distinguir entre un uso instrumental y activo del cuerpo para la

212 Por ejemplo *ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* (*Rom* 12, 2): “antes bien transformaos por la renovación de la mente para que examinéis cuál es la voluntad de Dios”. O *προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοῷ· ψαλῶ τῷ πνεύματι, ψαλῶ δὲ καὶ τῷ νοῷ* (*I Cor* 14, 15): “rezaré con el espíritu, pero rezaré también con la mente; cantaré los salmos con el espíritu, pero cantaré también los salmos con la mente”.

213 Detallaré estas ideas en otro capítulo.



glorificación del Ungido y un claro matiz causal en la vida o la muerte a las que dicho cuerpo está destinado, es decir, un instrumento mediante el cual el creyente, tanto al vivir como al morir, sirva a la divinidad:

“Según mi anhelo y esperanza, **de nada** me avergonzaré; antes bien **con entera libertad**, como siempre, también ahora Cristo será glorificado **por medio de mi cuerpo, o por vida, o por muerte**”.

Siguiendo con estos ejemplos, observemos ahora si mejora el sentido de otros:

(6, 4) Θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς **ἐν χάριτι [Χριστοῦ]** εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον (*Gal* 1, 6).

“Me admiro de que tan rápidamente os hayáis apartado de quien os llamó **por medio de la gracia de Cristo** hacia otro evangelio”.

(6, 5) Ἀδελφοί, ἐὰν καὶ προλημφθῇ ἄνθρωπος ἐν τινι παραπτώματι, ὑμεῖς οἱ πνευματικοὶ καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον **ἐν πνεύματι πραΰτητος**, σκοπῶν σεαυτὸν μὴ καὶ σὺ πειρασθῆς (*Gal* 6, 1).

“Hermanos, si alguien es sorprendido en alguna falta<sup>214</sup>, vosotros los espirituales corregid al tal **mediante espíritu de mansedumbre**, cuidándote tú de que no seas tú mismo tentado”.

La idea de modo que determina la acción queda recogida en la última proposición de participio, al estilo de lo analizado en el Viejo Oligarca.

Un ejemplo especialmente importante podría ser el siguiente, del que ofrezco dos traducciones previas para ponderar mejor mi propuesta:

(6, 6) εἰδότες, ἀδελφοὶ ἠπαγημένοι ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ, τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν, ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς **ἐν λόγῳ** μόνον ἀλλὰ καὶ **ἐν δυνάμει** καὶ **ἐν**

214 También aquí cabe la posibilidad de que la idea locativa incluya un matiz causal: “debido a”, que el uso español, desde luego, acepta mal.

πνεύματι ἁγίῳ καὶ [ἐν] πληροφορίᾳ πολλῇ, καθὼς οἴδατε ἐγενήθημεν [ἐν] ὑμῖν δι' ὑμᾶς (1 Tes 1, 4-5).

“Conocemos, hermanos queridos de Dios, vuestra elección, ya que os fue predicado nuestro evangelio no solo **con palabras** sino también **con poder y con el Espíritu Santo, con plena persuasión**. Sabéis cómo nos portamos entre vosotros en atención a vosotros”<sup>215</sup>.

“Sabedores de vuestra elección, amados de Dios. Pues nuestro evangelio entre vosotros no fue solo **en palabras**, sino **en poder y en el Espíritu Santo y en plenísima** confianza. Bien sabéis cuáles fuimos con vosotros por amor vuestro”<sup>216</sup>.

Como se puede apreciar, la segunda versión es bastante más difícil de entender que la primera porque es muy complicado dejarse llevar por la idea locativa en este pasaje. Siendo, pues, más acorde con lo que venimos estudiando la primera traducción, quizá quede corta con un mero valor instrumental. Parece de más interés verter el pasaje como sigue:

“Sabedores, hermanos amados por Dios, de vuestra elección, porque nuestro evangelio no se presentó a vosotros únicamente **por obra de la palabra**, sino también **por obra del espíritu santo, la fuerza y gran plenitud**<sup>217</sup>, tal como sabéis que nos comportamos entre vosotros por causa vuestra”.

Así, se recoge un matiz activo incluido en el instrumental que adelanta el valor que los diferentes elementos desgranados como instrumento adoptan a lo largo y ancho de la oferta religiosa paulina<sup>218</sup>.

El siguiente ejemplo permite hacerse una idea de las grandes posibilidades que ofrece el *continuum* causa-instrumento-agente.

(6, 7) ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν (Gal 5, 14).

215 Traducción de *Biblia de Jerusalén*.

216 Traducción de *Nácar-Colunga*.

217 Quizá sea esta expresión una hendíadis expletiva de “espíritu santo”: “por la fuerza y gran plenitud del espíritu santo”.

218 Volveré un poco más adelante sobre estos detalles.

“Pues toda la Ley se completa **por medio de un dicho, por medio del** “amarás a tu vecino como a ti mismo”.

Por último, y como presentación del siguiente paso de estudio,

(6, 8) Κοινωνεῖτω δὲ ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν **πᾶσιν ἀγαθοῖς** (Gal 6, 6).

*Biblia de Jerusalén* traduce:

“Que el catecúmeno comparta todos sus bienes con el catequista”.

*Nácar-Colunga* traducen:

“El catecúmeno comunique todos sus bienes con el que le catequiza”.

Ambos intentos de versión resultan infructuosos porque parecen recoger la idea de que los bienes aludidos son “terrenales”, de manera que se induce a pensar en una comunidad de bienes materiales, una suerte de pago que coincide con *1 Cor* 9, 12-15, *2 Cor* 11, 8-9 y *Flp* 4, 15-16 a propósito del cobro de cierta remuneración, la aceptación de donativos o la ayuda por parte de la comunidad en caso de necesidad para el predicador. Sin embargo, en ningún momento se ha referido Pablo a estas circunstancias en la carta, de manera que no parece oportuno tener esto en mente a la hora de traducir (6, 8).

Ahora bien, si se vuelve sobre versículos anteriores al que nos ocupa se puede encontrar otra forma de enfocar la traducción. Me refiero al siguiente:

(6, 9) Ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος ἐστὶν ἀγάπη χαρὰ εἰρήνη, μακροθυμία χρηστότης ἀγαθωσύνη, πίστις, πραΰτης ἐγκρατία· κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος (Gal 5, 22-23).

“Pero el fruto del espíritu es amor, alegría, paz, magnanimidad, honradez, bondad, confianza, paciencia, templanza; contra cosas semejantes no existe ley alguna”.

Si a este pasaje añadimos el ya revisado (6, 5) y nos fijamos en *καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον ἐν πνεύματι πρᾶτῆτος*, “vosotros los espirituales corregid al tal **mediante espíritu de mansedumbre**”, se puede reinterpretar (6, 8) atendiendo a la idea general de instrumental porque esos bienes no son un concepto vacío, han sido explicitados unas líneas más arriba. En efecto, mediante tales frutos del espíritu ha de haber comunidad basada en el convencimiento intelectual conformado en frutos obvios de la vida apaciguada que transmite el espíritu. Se puede traducir (6, 8) de esta manera:

“Siéntase unido quien recibe la palabra a quien la da **por obra de todos los bienes**”.

Se recogerían entonces las ideas de vida de consenso y bienes derivados de la estrategia espiritual<sup>219</sup>.

## 6.2. OBJETOS O CONCEPTOS ACTIVOS

### 6.2.1. *Introducción*

En definitiva el matiz instrumental activo propuesto se basa en que muchas de las ideas expresadas mediante el sintagma *ἐν* + dativo incluyen conceptos u objetos que actúan, y lo hacen en parte por estar personificados, en parte por estar deificados, es decir, porque operan en la realidad de alguna forma a ojos del creyente.

Tanto la personificación como la deificación son atribuibles a la línea religiosa antigua<sup>220</sup>, manifestada por ejemplo desde Homero, cuando la épica convertía en divinidades los propios sentimientos y procesos psicológicos: Nissen (1924: 92) ya apuntó en su momento que *δέος* (“miedo”) y *τρόμος* (“temblor”) siempre aparecen en Homero como sujetos y se conciben como fuerzas ajenas al hombre, nunca espontáneas o naturales. Y es realmente importante lo que, siguiendo a este autor, plantea Gruber (1963: 26-28) desde el punto de vista meramente gramatical: el miedo, *δέος*, aunque expresa un estado de inactividad y aparta al hombre de la acción, es activo, y así se usa siempre como sujeto agente con *ὕπό*.

<sup>219</sup> Cf *Rom* 15, 27. Trataré el tema más extensamente en otro capítulo.

<sup>220</sup> Aunque hay que distinguir entre los “conceptos activos” y entusiasmo, posesión o deificación. Sobre estas últimas nociones, por ejemplo, Wikenhauser (1960: 75-77) con ejemplos del *NT*, literatura clásica y profetismo bíblico.

Se podría considerar que estas notas son demasiado antiguas y no sirven para explicar el movimiento religioso paulino, pero textos mucho más cercanos al Tarsiota se nos presentan como chocantemente iguales a esas convenciones y al uso que ahora estudiamos, por ejemplo, en dialecto dorio,

(6, 10) Ἀλκμήνα μὲν ἔπειτα ποτὶ σφετέρων βάλε κόλπον  
 ξηρὸν ὑπαὶ δείους ἀκράχολον Ἰφικλέα (Theoc.25, 60-61).

“Alcmena entonces puso en su seno  
 a Ificles, **seco por obra del miedo** y encolerizado”.

En este caso Teócrito se refirió tanto al resultado de la acción del miedo como al miedo mismo como autor de tal resultado en un mortal<sup>221</sup> sirviéndose de *χλωρὸς ὑπαὶ δείους*, que es en realidad el habitual complemento agente deslindado de un verbo en pasiva pero unido a un adjetivo que es el predicativo de ese verbo pasivo (“hacer”, “convertir”, “dejar”).

La razón última de estas creencias residía en la convicción de que seres intermedios influyen en la vida humana mediante actos concretos, actos que pueden ser contrarrestados con otros actos u objetos. No faltó la magia, y lo que supone, en el AT (Piñero 2001b), y es de destacar que el judaísmo postexílico desarrollara un mundo intermedio poblado “cada vez más de espíritus vinculados con los diversos cielos” (Sacchi 2004: 357); que en la apocalíptica fuera trascendental esta idea asociada al mal y el bien enfocados desde la perspectiva del fin del tiempo (Sacchi 2004: 339-347); que en época de Jesús la magia era una constante, si bien combatida (Navarro 2001). Aunque en el mundo del imperio romano el judaísmo siguió ligado a las prácticas mágicas, como demuestra un amuleto hallado en Tesalónica, datado en el s. III de nuestra era, en una tumba judía (Tsatsou 2015: 119).

Tampoco hay que dejar de lado la filosofía platónica vulgarizada a propósito de las ideas como emanaciones de la divinidad y su influencia en el ambiente general de la época, así como su peso en el gnosticismo:

Este agente intermedio (Demiurgo) crea el cosmos limitándose a operar sobre una materia inteligible previamente existente... con unas formas recibidas del Intelecto divino. El Demiurgo

---

221 Sobre el tema en general, Gómez Segura (1994: 141-145).

actúa solo conformando las formas o modelos superiores intelectuales en la materia inteligible primera y luego- y aquí intervienen otros intermediarios- es ayudado por ángeles o arcontes que a partir de aquí operan (y estarán a cargo de ella) sobre la materia inferior (plasmada según las formas superiores de la primera materia), que es la que realmente vemos en el universo (Piñero y Montserrat 2007<sup>3</sup>: 70).

En definitiva, no se trata de otra cosa que volver al pasaje ya citado de Luraghi (1994: 227):

Semantic features correspond to properties of referents in the world; saying that a certain semantic feature constrains the occurrence of a lexeme in a given construction equals to saying that a certain referent is more or less likely to play a certain role in a given state of affairs, **according to our beliefs about the world and the structure of events**

### 6.2.2. Ejemplos extraídos de la correspondencia de Pablo

Con estas aclaraciones introductorias en mente se puede acometer el estudio de algunos ejemplos que considero coincidentes en gran medida con el mecanismo gramatical ya explicado. Comenzaré por un pasaje que muestra íntimamente unidos los conceptos hasta ahora explicados: ἐν + dativo y la idea de agente activo. El pasaje, además, ha sido citado a propósito del sistema de escritura mediante dobletes.

(5, 13) ἐκάστου τὸ ἔργον φανερόν γενήσεται, ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει, ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται· καὶ ἐκάστου τὸ ἔργον ὅποιον ἐστὶν τὸ πῦρ [αὐτὸ] δοκιμάσει. (1 Cor 3, 13).

*Biblia de Jerusalén* ofrece esta traducción:

“La obra de cada cual quedará al descubierto; la manifestará el Día, que aparecerá **con fuego**. Y la calidad de la obra de cada cual, la probará **el fuego**”.

*Nácar-Colunga*, por su parte, traduce:

“Su obra quedará de manifiesto, pues en su día **el fuego** lo revelará y probará cuál fue la obra de cada uno”.

Poco permiten avanzar estas traducciones dado su elevado cambio de estructuras respecto al original griego. En cuanto a la primera, si se analiza bien el texto se descubre que aun considerado ese día concreto como el señalado para el juicio, y aun consignándolo como nombre propio con mayúscula, no parece oportuno unir los verbos δηλώσει y ἀποκαλύπτεται a un mismo sujeto, ese día, pues, caso de hacerlo, de todas maneras, nos encontraríamos con la ya mencionada personificación. Son sinónimos, sí, pero el detalle retórico está en eso y en la diferente voz de cada uno. En consecuencia, cada verbo tendrá su sujeto, y lo más natural parece que el día sea sujeto activo de “manifestará” y la obra de cada uno sea el sujeto pasivo de “será desvelado”. Además, la primera traducción convierte el sintagma griego en un circunstancial de modo más que de instrumento, pues parece querer decir que el día aparecerá acompañado de fuego. En cuanto a la segunda, está claro que la sintaxis no permite convertir al fuego en sujeto de los dos verbos, pero recuérdese cómo hemos constatado en varias traducciones la conversión de un sintagma de ἐν + dativo en sujeto. En definitiva, el final del versículo aclara perfectamente que el papel de ese fuego es activo, pues el fuego hará la prueba. Traduzcamos, por tanto,

“La obra de cada cual quedará al descubierto; pues la manifestará el día (del juicio), porque será desvelada **por medio del fuego**; y la obra de cada uno **el fuego probará** de qué calidad es”.

Ya hay, por tanto, un instrumental que se refiere a un sujeto activo. Continuemos ahora desgranando diversas instancias que pueden perfectamente ser incluidas en esta categoría, “conceptos activos”.

#### 6.2.2.1. Λόγος

(6, 11) Καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ ἀδιαλείπτως, ὅτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθὼς ἐστὶν ἀληθῶς **λόγον θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται** ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν (1 Tes 2, 13).

“Y también por eso damos gracias nosotros a Dios continuamente, porque tras recibir por vuestros oídos la palabra procedente de nosotros aceptasteis no palabra humana sino la que verdaderamente es **palabra de Dios, la cual sigue actuando** dentro de vosotros los que confiáis”.

Nótese cómo el carácter activo queda especialmente refrendado por el verbo, un compuesto de ἔργον. Y compárese con (6, 7).

#### 6.2.2.2. Ἀγάπη

(6, 12) οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη<sup>222</sup>  
(Gal 5, 6).

“Ni la circuncisión tiene valor ni la incircuncisión sino la confianza **puesta / activada en nuestro interior** debido al amor”.

#### 6.2.2.3. Χάρις

(6, 13) χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὃ εἰμι, καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμέ οὐ κενὴ ἐγενήθη, ἀλλὰ **περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ [ἡ] σὺν ἐμοί** (1 Cor 15, 10):

“Por la gracia de Dios soy lo que soy y su gracia hacia mí no resultó vana, **sino que me esforcé más que todos los otros; pero no yo sino la gracia de Dios que está conmigo**”.

Compárese el carácter claramente activo que tiene en este caso con el siguiente, construido con ἐν + dativo.

(6, 14) Ἄλλ' οὐχ ὥς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα· εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν **χάριτι τῇ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ** εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν (Rom 5, 15).

“Pero tal como es el delito no es la gracia. Pues si por el delito de uno muchos murieron, mucho más la gracia de Dios y el regalo, por obra de la gracia de un único hombre, Jesús el Ungido, se desbordó sobre muchos”.

<sup>222</sup> El versículo comienza por Ἐν Χριστῷ, pero lo suprimo para no enturbiar el análisis.



## 6.2.2.4. Εἰρήνη

(6, 15) καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν **φρουρήσει** τὰς καρδίας ὑμῶν καὶ τὰ νοήματα ὑμῶν<sup>223</sup>... (*Flm* 4, 7).

“Y la paz de Dios que supera cualquier inteligencia **defenderá** vuestros corazones y pensamientos...”

## 6.2.2.5. Χρηστόν

(6, 16) ἡ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς, ἀγνοῶν ὅτι τὸ **χρηστόν** τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε **ἄγει**; (*Rom* 2, 4).

“¿O desdeñas la riqueza de su bondad, paciencia, magnanimidad, por desconocer que la **bondad** de Dios te **conduce** a la conversión?”

## 6.2.2.6. Ἀγαθωσύνη

(6, 17) Πέπεισμαι δέ, ἀδελφοί μου, καὶ αὐτὸς ἐγὼ περὶ ὑμῶν ὅτι καὶ αὐτοὶ **μεστοί** ἐστε **ἀγαθωσύνης**, πεπληρωμένοι πάσης [τῆς] γνώσεως, **δυνάμενοι** καὶ ἀλλήλους νουθετεῖν (*Rom* 15, 14).

“Pero estoy convencido, hermanos míos, y yo mismo respecto a vosotros, que también vosotros **estáis llenos de bondad**, repletos de todo conocimiento, **capacitados** para amonestaros unos a otros”.

Podemos entender perfectamente este ejemplo atendiendo al hecho de que llenos de bondad, es decir, tras penetrar esta en los creyentes, así como de conocimiento, que culminan en la posibilidad, otorgada por tales abstractos, de corregirse, es decir, de, por medio de la bondad y el conocimiento, enderezar la vida común.

<sup>223</sup> Como en el ejemplo de b), hemos suprimido ἐν Χριστῷ, esta vez al final del versículo, para completar la explicación en su capítulo oportuno.

#### 6.2.2.7. Πίστις

(6, 18) οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχώμενοι ἐν ἀλλοτρίοις κόποις, ἐλπίδα δὲ ἔχοντες αὐξανομένης τῆς **πίστεως** ὑμῶν ἐν ὑμῖν **μεγαλυθῆναι** κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν εἰς περισσεῖαν (2 *Cor* 10, 15).

“No enorgullecidos excesivamente con trabajos ajenos, sino que, con la esperanza de la **confianza** que **aumenta** en vosotros, para desarrollarnos más según nuestra medida...”

Lo expuesto hasta ahora queda corroborado si se atiende al hecho de que los sustantivos citados suponen buena parte de los elementos que se incluyen en (6, 9) y aparecían resumidos en (6, 8) en el sintagma ἐν **πᾶσιν ἀγαθοῖς**. Estos conceptos deben ser interpretados como activos, es decir, entran en la categoría de instrumentos activos.

#### 6.2.3. *Revisión de casos*

Ahora es posible examinar otros pasajes que cambian sustancialmente de enfoque tras aceptar estas consideraciones.

##### 6.2.3.1. Σάρξ

Una de las instancias de más repercusión es la carne, que encontramos en el pasaje que precede a (6, 8)

(6, 19) φανερά δέ ἐστιν **τὰ ἔργα τῆς σαρκός**, ἅτινά ἐστιν πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλατρία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθειᾶι, διχοστασίαι, αἰρέσεις, φθόνοι, μέθαι, κῶμοι καὶ τὰ ὅμοια τούτοις, ἃ προλέγω ὑμῖν, καθὼς προεῖπον ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν. (*Gal* 5, 19-20).

“Pero evidentes son **las obras de la carne**, que son: falta de castidad, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordia, celos, arrebatos, rencillas, disensiones, sectarismos, envidias, borracheras, festines y cosas semejantes a estas que

os advierto como advertí que los que hacen tales cosas no heredarán el reino de Dios”.

Reaparece la idea de obra o acción, ἔργον, en el mismo comienzo del texto indicando que hay una influencia que termina en unos hechos y determina la vida. En realidad se confirma este punto de vista:

(6, 20) ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ **κατὰ σάρκα** περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα (*Rom 8, 4*).

“Para que la justicia de la Ley se cumpla en nosotros, los que no nos conducimos **según la carne** sino según el espíritu”.

#### 6.2.3.2. Πνεῦμα

Si la carne puede obrar y funciona como determinante de la vida humana, el espíritu debería tener expresión y resultados gramaticales similares. De hecho está activo en el interior de la persona:

(6, 21) ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος: **τὸ γὰρ πνεῦμα ἐραυνᾷ**, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ. Τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς **ἔγνωκεν** εἰ μὴ **τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ** (*1 Cor 2, 10-11*).

“Dios nos lo desveló gracias el espíritu; **pues el espíritu todo lo investiga**, incluso las profundidades de Dios. Pues ¿Qué persona conoce lo humano si no es el espíritu humano que hay en ella? También así lo divino nadie lo **conoce** salvo **el espíritu de Dios**”.

Es tan activo que puede ser sujeto pasivo:

(6, 22) τολμηρότερον δὲ ἔγραψα ὑμῖν ἀπὸ μέρους ὥς ἐπαναμνησκῶν ὑμᾶς διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ

ἔθνη, ἱεουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, **ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ** (Rom 15, 15-16).

“Pero os escribí con gran osadía con la idea de recordaros, debido a la gracia que me fue dada por Dios para ser servidor de Cristo Jesús (dedicado) a las naciones, administrar como sacerdote la buena noticia de Dios, para que la ofrenda de las naciones sea bien recibida, **santificada por obra del espíritu santo**”.

Es de señalar en este ejemplo el valor claramente pasivo de la expresión y el carácter correspondientemente activo o cuasi activo del espíritu, que, si no es el agente, es el medio agente.

También actúa en el presente:

(6, 23) Ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν· τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὼς δεῖ οὐκ οἶδαμεν, ἀλλὰ αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις· ὁ δὲ ἐραυνῶν τὰς καρδίας οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων (Rom 8, 26-27).

“De la misma forma también **el espíritu socorre** nuestra debilidad, pues no sabemos suplicar como es debido, sino que **el espíritu mismo intercede** con gemidos inefables; el que escruta los corazones sabe cuál es el pensamiento del espíritu, porque **intercede** según Dios **en favor de los santos**”.

Se puede completar lo visto sobre carne y espíritu, sobre su influencia en la vida de las personas, con el siguiente ejemplo:

(6, 24) οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ τοῦ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη· διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν, τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται· **οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες** θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται. **Ἑμεῖς δὲ οὐκ ἐστέ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι**, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν<sup>224</sup> (Rom 8, 5-9).

<sup>224</sup> La segunda parte de este versículo será tratada en otro lugar.

“Los que viven según la carne piensan lo propio de la carne, pero los que viven según el espíritu lo propio del espíritu; pues los pensamientos de la carne son la muerte pero los del espíritu la vida y la paz; porque el pensamiento de la carne son cosas odiosas para Dios, pues no se somete a la Ley de Dios, pues ni siquiera puede; y **los que viven por obra de la carne** no pueden agradar a Dios. Pero vosotros no vivís **por obra de la carne sino por obra del espíritu** si es que justamente un espíritu de Dios habita en vosotros”.

Aunque se puede verter ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι mediante el modal “según la carne, según el espíritu”, la traducción ofrecida intenta recoger los detalles ya observados sobre la actividad que desarrollan tanto la carne como el espíritu, es decir, que son activos. Esto impide traducir “en la carne” y “en el espíritu” tal como sería de esperar según los criterios tradicionales<sup>225</sup>.

#### 6.2.3.3. Δύναμις

(6, 25) ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου, **ἡ γὰρ δύναμις** ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. (2 Cor 12, 9).

“Te basta mi gracia, **pues la fuerza** se consuma en la debilidad”.

(6, 26) οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀλλ’ ἐν **δυνάμει** (1 Cor 4, 20).

“Pues el reino de Dios no se da por obra de la palabra sino **por obra de la fuerza**”.

### 6.3. CONCLUSIONES

Es momento de volver a leer (6, 6)

εἰδότες, ἀδελφοὶ ἡπαγημένοι ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ, τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν, ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν **δυνάμει** καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ [ἐν] **πληροφορίᾳ πολλῇ**, καθὼς οἴδατε ἐγενήθημεν [ἐν] ὑμῖν δι’ ὑμᾶς.

<sup>225</sup> Sobre la traducción de εἶμι + ἐν + dativo como “vivir por medio de” trataré en el Anexo Eurípides, *Alceste*: 277-279,

Y releamos de nuevo la traducción que ofrecimos en su momento:

“Sabedores, hermanos amados por Dios, de vuestra elección, porque nuestro evangelio no se presentó a vosotros únicamente **por obra de la palabra**, sino también **por obra del espíritu santo, la fuerza y gran plenitud**, tal como sabéis que nos comportamos entre vosotros por causa vuestra”.

En resumen, tras los ejemplos analizados, parece que se puede ofrecer una alternativa práctica para la traducción de numerosas expresiones paulinas que recogerían en síntesis lo que podría denominarse “instrumental subjetivo”, una instancia que, sirviendo de mediación en un proceso, no solo es una herramienta o instrumento en dicho proceso, también actúa a lo largo del mismo aportando elementos intermedios imprescindibles para el resultado final. Esto supone un proceso. Una acción, unos actores, un resultado.

## 7. CARÁCTER DEL PROCESO: TRANSFORMACIÓN

En el capítulo anterior hemos revisado el papel de algunos conceptos religiosos que anidan en el mundo griego desde la época homérica y que se repitieron en los inicios de la era helenística y en el judaísmo. Son los conceptos activos. Además, la referencia a esos conceptos activos lleva a pensar en varias cuestiones para entender correctamente su funcionamiento en la visión religiosa que Pablo de Tarso ofreció, a partir del judaísmo, a las naciones, fundamentalmente de matriz cultural griega. Estas preguntas pueden sintetizarse de la siguiente manera: de qué proceso hablamos; quién lo planifica; quién participa en él, cómo se lleva a cabo; qué resultado se obtiene. Dedicaré las siguientes páginas a detallar estos motivos y a examinar si el sintagma *ἐν* + dativo está presente en ellos

### 7.1. EL PROCESO

Catalogaré con la etiqueta “carácter transformativo” el proceso del que hablábamos en el capítulo anterior. Entiendo con ella que los distintos “conceptos activos” estudiados y otros más que aparecerán en la segunda parte de este capítulo están inmersos, a juicio de Pablo de Tarso, en un proceso activo que conlleva la transformación de los futuros creyentes en santos. Tal resultado será logrado mediante la participación de los “conceptos activos” y responderá a un plan estratégicamente trazado por parte de la divinidad (Yahvé) a la que el Tarsiota atribuye su concepción. El objeto de dicho proceso de transformación es el género humano, aunque depende de algunos aspectos: la “llamada” y la “elección” previas y el posterior acatamiento de unas normas de vida santa que a su vez se conformarán como un nuevo “concepto agente” de cara a la culminación del proceso en el día denominado del Juicio, el de la vuelta de Jesús el Ungido.

(7, 1) Εἰ μὴ ἐκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς κέκλησεν ὁ θεός, οὕτως περιπατεῖτω. Καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι. περιτετμημένος τις ἐκλήθη, μὴ ἐπισπάσθω· ἐν ἀκροβυστίᾳ κέκληται τις, μὴ περιτεμνέσθω. Ἡ περιτομὴ οὐδὲν ἐστὶν καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδὲν ἐστὶν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ. Ἐκαστος ἐν τῇ κλήσει ἢ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω. Δοῦλος ἐκλήθη, μὴ σοι μελέτω· ἀλλ’ εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. Ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν, ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλος ἐστὶν Χριστοῦ. Τιμῆς

ἡγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων. Ἐκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῶ (1 Cor 7, 17-24).

“Si no es así, a cada uno como le asignó el señor; tal como a cada lo llamó Dios, así se conduzca. Y así lo ordeno en todas las asambleas<sup>226</sup>. Como circunciso fue alguno llamado, que no oculte su glande; en la incircuncisión ha sido llamado alguno, que no se circuncide. La circuncisión no es nada y la incircuncisión no es nada, sino cumplimiento de los mandamientos de Dios. Cada uno, en la llamada en la que fue llamado, en esa permanezca. Fuiste llamado siendo esclavo, no te preocupes; pero si puedes llegar a ser libre, es mejor aprovecharlo. Pues el llamado por el señor<sup>227</sup> siendo esclavo es un liberto del señor, e igualmente el llamado libre es esclavo del Ungido. Fuisteis comprados a precio; no os hagáis esclavos de los hombres. Cada uno, en la circunstancia en que fue llamado, hermanos, en esa permanezca ante Dios”.

(7, 2) Ἴδου μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα (1 Cor 15, 51).

“Mirad, os digo un secreto: todos no moriremos sino que todos seremos transformados”.

Estos dos textos anuncian el principio y el final del proceso que experimentarán los creyentes: llamada y transformación. El valor pasivo de ambos es evidente, y un poco más adelante retomaré la cuestión. Veamos ahora otros pormenores del tema.

### 7.1.1. Resultados

#### 7.1.1.1. Hijos de Dios

El resultado máximo del proceso es la denominación “hijos de Dios”, una frase que proviene de la terminología religiosa judía y, por tanto, expresada mediante algunos sintagmas de cariz judaizante: herederos de Abrahán, semilla de Abrahán, hijos de Dios, etc.

(7, 3) Λογίζομαι γὰρ ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσιν

<sup>226</sup> Sobre la traducción de asamblea, iglesia, y su relación con este pasaje hablaré en otro capítulo.

<sup>227</sup> Analizado en el ejemplo (5, 17). Entonces quedó claro su papel como agente.



δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς. Ἡ γὰρ ἀποκαρδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν **τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ** ἀπεκδέχεται. Τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐκ ἐκοῦσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐπ' ἐλπίδι ὅτι καὶ αὕτη ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης **τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ**. Οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν· οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες, ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν **υἰοθεσίαν** ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν... Ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν· τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὼς δεῖ οὐκ οἶδαμεν, ἀλλὰ αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις· ὁ δὲ ἐραυνῶν τὰς καρδίας οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει **ὑπὲρ ἁγίων** (Rom 8, 18-23 y 26-27).

“Porque opino que los sufrimientos actuales no son dignos de la gloria que va a venir a nosotros a manifestarse. Pues el anhelo de la creación espera el desvelar a **los hijos de Dios**<sup>228</sup>. Pues la creación fue sometida a la vacuidad no por su voluntad sino debido a quien la sometió, con la esperanza de que la creación misma será liberada de la esclavitud de la destrucción con miras a la libertad de la gloria **de los hijos de Dios**. Pues sabemos que la creación entera gime y se duele como en un parto hasta el presente; y no solo ella, también los que tenemos la ofrenda del espíritu, también nosotros mismos gemimos por nosotros mismos, los que recibimos la **adopción como hijos**, la redención de nuestro cuerpo... De la misma forma también el espíritu socorre nuestra debilidad, pues no sabemos suplicar como es debido, sino que el espíritu mismo intercede con gemidos inefables; y el que escruta los corazones sabe cuál es el pensamiento del espíritu, porque intercede según Dios **en favor de los santos**”.

El texto es relevante porque introduce numerosos detalles a tener en cuenta. Se habla de los siguientes conceptos: creación, presente, futuro de gloria, hijos de Dios, adopción como tales, presente doloroso anclado al cuerpo, parto asociado a creación futura y no vacía sino fértil e indestructible, santos.

Reordenando las ideas se puede reescribir el párrafo de la siguiente manera: quienes piensan que el mundo (“creación”) que conocemos es vacío y estéril debido a la muerte (“destrucción”) y confían en otro diferente serán conocidos en su momento como hijos de Dios y santos (“desvelar a los hijos de Dios”) y quedarán libres de la muerte que está anclada al cuerpo que conocemos; como hijos de Dios los tales tendrán un porvenir de gloria sin muerte según un plan concreto de la divinidad (“según Dios”) que exige cierto comportamiento. Así pues, hay un plan para que algunos

228 La traducción recoge un genitivo objetivo.

mortales alcancen la inmortalidad en un futuro librados de su forma actual de existencia, proceso que conlleva dolor y que resultará en una nueva creación, en un parto de hijos nuevos que, sin embargo, ahora ya pueden considerarse tales gracias a la actuación en este mundo de una instancia (al menos) que mitiga tales asperezas con vistas al bien futuro siempre y cuando los hijos de Dios actúen ya en el presente según unas prescripciones concretas. El plan, sabemos por otros pasajes (y enseguida volveremos a esta idea) se desarrolló por fases, cada una caracterizada por un personaje.

Dado que semejantes razonamientos están insertos en la matriz judía del predicador Pablo de Tarso, será normal que muchos pasajes remitan a personajes y contextos de esa cultura, en concreto su religión, de ahí las ideas de “creación” e “hijos de”. Especialmente relevante es esta última, sobre la que parece necesario siempre recordar las palabras que escribió Zerwick (2002: 37):

La relación íntima con alguien o algo se expresa a menudo en lenguaje bíblico mediante un semitismo: *υἱός* “hijo” *con genitivo*. Este uso lato del vocablo *υἱός* se entiende fácilmente cuando se trata de una relación con una *persona*. Así, “hijo” de alguien es quien imita y plasma en su vida el temperamento, las costumbres, el modo de actuar y sentir de ese alguien. En ese sentido se habla de “hijos de Abrahán” (*Gal* 3, 7), “hijos del diablo” (*Hch* 13, 10 *NT*, *Mt* 13, 38 *NT*; cf. *Jn* 8, 39-44 *NT*) y, sobre todo, de “hijos de Dios” (*Mt* 5, 9 y 45 *NT*).

Además, respecto al tema de la “adopción”, hay que señalar que es una metáfora perfecta para hablar de los nuevos hijos de Dios, los griegos (Burke 2008; Piñero 2015: 489-493). Con este bagaje es más fácil encarar ahora ciertos pasajes que dejan entrever algunas cosas nuevas a partir de lo ya conocido. Por ejemplo, es lógico que los hijos de Dios sean reconocibles entre sí como hermanos:

(7, 4) Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφὸς Φιλῆμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ καὶ Ἀπφία τῇ ἀδελφῇ καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιώτῃ ἡμῶν καὶ τῇ κατ’ οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Flm* 1-3).

“Pablo, prisionero del Ungido, Jesús, y Timoteo el hermano a Filemón el amado y colaborador y a Apfia la hermana y a Arquipo nuestro compañero de armas y a la asamblea de convocados de tu casa, gracia y paz procedentes de Dios nuestro padre y del señor Jesús el Ungido”.

(7, 5) ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν. Οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας ἐν ᾧ κρᾶζομεν· αββα ὁ πατήρ. Αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ. Εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν (Rom 8, 14-17).

“Pues quienes se conducen con el espíritu de la divinidad, estos son los hijos de Dios. Pues no adquiristeis espíritu de esclavitud para volver al miedo sino que adquiristeis espíritu de hijos adoptivos mediante el cual gritamos “¡Abba, padre! Este espíritu mismo testifica con nuestro espíritu que somos hijos de Dios. Y si somos hijos, también herederos: herederos de Dios, coherederos con el Ungido, si es que, precisamente, compartimos sufrimientos con él para que también con él compartamos la gloria”.

El texto es muy claro. Los hijos de Dios, por ser parte de la familia judía, pueden ser denominados “hijos de Abrahán”:

(7, 6) Καθὼς Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην· γινώσκετε ἅρα ὅτι οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοί υἱοὶ εἰσιν Ἀβραάμ (Gal 3, 6).

“Tal como Abrahán *confió en Dios, y se le computó para absolución*<sup>229</sup>: sabéis con claridad que los que proceden de la confianza estos son los hijos de Abrahán”.

#### 7.1.1.2. Ética

Esta nueva familia reclama unidad, consenso, una misma alma, según, como decíamos, un plan concreto:

(7, 7) Τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς

<sup>229</sup> Desde ahora traduciré δικαιοσύνη como “absolución” por considerar que ésa es la consecuencia de ser considerado justo en un juicio.

πορνείας, εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ, μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν, τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, διότι ἔκδικος κύριος περὶ πάντων τούτων, καθὼς καὶ προείπαμεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα. Οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσία ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ. Τοιγαροῦν ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ ἀλλὰ τὸν θεὸν τὸν [καὶ] διδόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς. Περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας οὐ χρεῖαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν, αὐτοὶ γὰρ ὑμεῖς θεοδίδακτοὶ ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους, καὶ γὰρ ποιεῖτε αὐτὸ εἰς πάντας τοὺς ἀδελφοὺς [τοὺς] ἐν ὅλῃ Μακεδονίᾳ. Παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, περισσεύειν μᾶλλον καὶ φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν καὶ πράσσειν τὰ ἴδια καὶ ἐργάζεσθαι ταῖς [ιδίαις] χερσὶν ὑμῶν, καθὼς ὑμῖν παρηγγείλαμεν, ἵνα περιπατῆτε εὐσχημόνως πρὸς ἔξω καὶ μηδενὸς χρεῖαν ἔχετε (1 Tes 4, 3-12).

“Pues esta es la voluntad de Dios, vuestra santificación: alejaos de la fornicación, sepa cada uno de vosotros guardar el cuerpo mediante la santificación y la honra, no mediante la pasión del deseo tal como las naciones que no conocen a Dios, no faltéis ni defraudéis en la dificultad al hermano, porque el Señor es juez de todo esto, tal como os dijimos y atestiguamos. Pues Dios no os convocó con miras a la impureza sino mediante la santificación. Así pues, quien desprecia estas cosas no desprecia al hombre sino a Dios [y] al que dio su espíritu santificado para vosotros. Sobre el amor entre los hermanos, no tenéis necesidad de que os escriba, pues vosotros mismos estáis instruidos por Dios para amaros entre vosotros<sup>230</sup>, pues también aplicáis esto a todos los hermanos de toda Macedonia. Pero os invitamos, hermanos, a mejorar más y a afanaros en vivir con tranquilidad, centraros en lo particular y trabajar con vuestras manos, como os hemos transmitido, para que os comportéis decentemente con los de fuera y no tengáis necesidad alguna”.

Como se puede observar, hay una clara doctrina de vida, muy al estilo de los manuales de ética epicúrea o estoica, y una reiterada alusión a los temas principales de la hermandad, la comunidad familiar idealizada, la pertenencia a la familia de Dios, de un dios que elige y santifica a sus hijos si estos, tras aceptar, se sirven de su cuerpo a la manera espiritual. Un detalle permitirá comprobar que hay quien ha de actuar a lo largo del proceso universal que es la voluntad divina: aceptando la lectura [καί] al final del primer párrafo citado, vemos que alguien más actúa en el proceso, un personaje que entrega un espíritu santificado en favor de los, evidentemente, elegidos y convocados hijos de la divinidad, como sabemos, Jesús de Nazaret. Y más personajes intermedios en el proceso, como demuestra el siguiente caso.

230 Aunque la traducción más literal de *agapân allêlous* es “amaros unos a otros”, prefiero la traducción “entre vosotros” porque la primera ha quedado completamente desvirtuada por el uso eclesiástico, que extiende su contenido más allá de la evidente restricción que conlleva en el fragmento.

(7, 8) Ἡ οὐκ οἶδατε ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν; μὴ πλανᾶσθε... καὶ ταῦτά τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελύσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν (1 Cor 6, 9 y 11).

“¿Es que no sabéis que los injustos no heredaran el reino de Dios? No os equivoquéis... (serie de comportamientos no admitidos) Y así fuisteis algunos; pero fuisteis lavados, santificados, considerados justos por medio del nombre del señor, Jesús el Ungido, y por medio del espíritu de nuestro Dios”.

#### 7.1.2. Realización del proceso

La puesta en práctica de semejante proceso, previa a la práctica en la vida, arranca de dos factores, uno de los cuales ha sido ya comentado: la voluntad de elegir y llamar a los futuros hermanos por parte de Dios y la aceptación por parte de los elegidos con demostración de esa aceptación en el día a día, demostración de santificación. Primero la llamada. Después, la aceptación activa por parte de la humanidad. Hay que responder afirmativamente y con su moralidad para que el propio Pablo responda ante su Dios:

(7, 9) διὰ τοῦτο παρεκλήθημεν, ἀδελφοί, ἐφ’ ὑμῖν ἐπὶ πάσῃ τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει ἡμῶν διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως, ὅτι νῦν ζῶμεν ἐὰν ὑμεῖς στήκετε ἐν κυρίῳ. Τίνα γὰρ εὐχαριστίαν δυνάμεθα τῷ θεῷ ἀνταποδοῦναι περὶ ὑμῶν ἐπὶ πάσῃ τῇ χαρᾷ ἣ χαίρομεν δι’ ὑμᾶς ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ ἡμῶν...(1 Tes 3, 7- 9)

“Por eso, hermanos, fuimos consolados con vosotros en todas nuestras necesidades y tribulaciones gracias a vuestra confianza. Porque ahora vivimos si vosotros permanecéis en el Señor<sup>231</sup>. Pues, ¿qué gracias podemos devolver a Dios referidas a vosotros en cuanto a toda la alegría con que nos alegramos gracias a vosotros ante nuestro Dios...?”

La llamada no es una elección por categoría social, sino por mera intención divina, ajustándose, por tanto, a un plan concreto, a una estrategia, tal como expresa el siguiente texto:

<sup>231</sup> Trataré esta expresión más adelante.

(7, 10) Βλέπετε γὰρ τὴν κλῆσιν ὑμῶν, ἀδελφοί, ὅτι οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ δυνατοί, οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς· ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφούς, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά, καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ, ὅπως μὴ καυχῆσθαι πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (*1 Cor 1, 26-29*).

“Examinad pues vuestra llamada, hermanos, porque no hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos de buena familia; al contrario: lo estúpido del mundo escogió Dios para deshonar a los sabios; y lo débil del mundo escogió Dios para deshonar a lo fuerte; y lo innoble del mundo y lo despreciado escogió Dios, lo que no es nada, para deshonar<sup>232</sup> a lo que es algo con el fin de que carne alguna se ufane ante Dios”.

## 7.2. NUEVOS CONCEPTOS ACTIVOS

Ya se ha señalado que la elección y llamada son elementos iniciales del proceso. Lo reseñable ahora es que se trata de un plan que se atiene a la voluntad divina.

(7, 11) Τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν (*1 Tes 4, 3*)

“Pues esta es la voluntad de Dios, vuestra santificación”.

La expresión es tan parecida a ἐν κρίσει θεῶν que merece la pena buscar este θέλημα τοῦ θεοῦ expresado en el sintagma ἐν + dativo con el carácter del *continuum* causa-instrumento-agente. Primero, dos ejemplos que recogen los apartados inmediatamente antes comentados: la voluntad y la llamada.

### 7.2.1. Voluntad

Comenzaré con un pasaje que permite servirse del *continuum*. Pero, dada la dificultad

---

232 Más adelante traduciré más ceñido a la etimología.

sintáctica del fragmento, antes repasaré dos traducciones para ver cómo solucionar el problema de verter correctamente su significado:

(7, 12) μάρτυς γάρ μου ἐστὶν ὁ θεός, ὃ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματι μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὡς ἀδιαλείπτως μνησθῆναι ὑμῶν ποιοῦμαι πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος εἴ πως ἤδη ποτὲ εὐοδωθήσομαι ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς (*Rom* 1, 9-10).

“Porque Dios, a quien doy culto **en mi espíritu predicando el Evangelio de su Hijo**, me es testigo de cuán incesantemente me acuerdo de vosotros, rogándole siempre en mis oraciones, si es **de su voluntad**, encuentre por fin algún día ocasión favorable de llegarme hasta vosotros”<sup>233</sup>.

“Testigo me es Dios, a quien sirvo **en mi espíritu mediante la predicación del Evangelio de su Hijo**, que sin cesar hago memoria de vosotros, suplicándole siempre en mis oraciones que por fin algún día, **por voluntad de Dios**, se me allane el camino para ir a veros”<sup>234</sup>.

En principio hay que notar que los sintagmas señalados en negrita reciben traducciones distintas en las dos versiones (salvo “en mi espíritu”). Los problemas, en efecto, son sintácticos, no de teología, como se verá, y a la sintaxis ayudará a solventar la cuestión.

Primero, en griego tenemos una clara oportunidad de recoger el instrumental subjetivo que ya hemos estudiado en el capítulo anterior a propósito de ἐν τῷ πνεύματι μου, pues ya se vio en aquel momento que el Espíritu actúa incesantemente en los creyentes, y por supuesto en Pablo. Añádase ahora que la determinación μου encaja perfectamente con el sintagma que ahora estudiamos y refuerza la idea ya expresada anteriormente de que hay dos espíritus, el de cada uno y el de la divinidad, y que en principio cada uno sirve a un fin, bien la carne bien la divinidad misma. Por tanto, es plenamente lícito acudir a la traducción **por medio de mi espíritu**, la cual, a mi modo de ver, recoge mucho mejor la idea paulina que el mero locativo que no aporta ningún sentido real a la frase y remite al abstruso concepto de cuerpo místico.

Para complicar más las cosas, el Tarsiota añadió la expresión ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ

<sup>233</sup> Traducción de *Biblia de Jerusalén*.

<sup>234</sup> Traducción de *Nácar-Colunga*.

**αὐτοῦ**. En este caso no se debería afirmar que el valor sea el de instrumental subjetivo por la sencilla razón de que no está coordinado al sintagma previo. Hay que encontrar una solución diferente, que puede ser la idea de causa, recogida con cierta frecuencia por la expresión ἐν + dativo.

Por último, ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ, la frase que ahora interesa (y que ha adelantado en su estructura ἐν τῷ πνεύματι μου por cuanto incluye ἐν + dativo + genitivo posesivo), es traducida en las versiones presentadas como “si es de su voluntad” y “por voluntad de Dios”. Indudablemente, la única que responde a la sintaxis original es la segunda, que recoge un matiz causal que nosotros consideramos insuficiente dada la preeminencia de la voluntad de Dios como manifestación del plan divino y su instrumentación. La traducción más directa y menos remilgada sería “si Dios quiere”. Planteamos, por tanto, la siguiente traducción:

“Testigo mío es Dios, a quien sirvo **por medio de mi espíritu a causa de la buena noticia de su hijo**, de que continuamente os menciono<sup>235</sup> en todas partes en mis oraciones rogándole si ya de alguna forma u ocasión me pondré en feliz camino, **por obra de la voluntad de Dios**, para llegarme a vosotros”.

Que la voluntad del dios de Pablo rige algunos actos según un plan queda perfectamente recogido en el siguiente texto:

(7, 13) χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἐξέλῃται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονεροῦ **κατὰ τὸ θέλημα** τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν... (*Gal* 1, 3-4).

“Gracia para vosotros y paz procedentes de Dios nuestro padre y el señor Jesús el Ungido, el que se dio por nuestros pecados, para sacarnos del presente eón perverso **según la voluntad** de Dios y nuestro padre...”

La interpretación propuesta está respaldada por otros pasajes en los que se utiliza una expresión muy cercana a ἐν + dativo en cuanto a significado: διὰ + genitivo. He aquí algunos ejemplos:

---

235 Según *LSJ*.



(7, 14) ἵνα ἐν χαρᾷ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς **διὰ θελήματος θεοῦ** συναναπαύσωμαι ὑμῖν (*Rom* 15, 32)

“Para que, al ir con alegría a vosotros **gracias a la voluntad de Dios** me consuele con vosotros”.

(7, 15) Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ **διὰ θελήματος θεοῦ**... (*I Cor* 1, 1).

“Pablo, llamado como enviado del Ungido Jesús **gracias a la voluntad de Dios**...”

(7, 16) Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ **διὰ θελήματος θεοῦ**... (*2 Cor* 1, 1).

“Pablo, enviado del Ungido Jesús **gracias a la voluntad de Dios**...”

### 7.2.2. Otros conceptos activos con ἐν + dativo + genitivo

Son los siguientes: paciencia, sabiduría

(7, 17) ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδεξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων **ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ**, πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιῶντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (*Rom* 3, 23-26).

“(Cristo Jesús) a quien gracias a su confianza puso Dios como víctima propiciatoria por medio de su sangre para demostración de su justicia gracias a la remisión de los pecados pasados **por medio de la paciencia de Dios**, para demostración de su justicia en el momento presente con miras a ser él mismo justo y a reconocer como justo a quien proceda de la confianza<sup>236</sup> de Jesús el Ungido”.

236 Entiendo que Jesús demostró confianza en el plan de la divinidad. Trataré el tema más adelante.

(7, 18) ἐπειδὴ γὰρ **ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ** οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν, εὐδόκησεν ὁ θεός διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας (*1 Cor* 1, 21).

“Pues dado que el mundo, **a causa de la sabiduría de Dios**, no conoció a Dios, le pareció a Dios, dada la locura del mensaje, salvar a los que confiaban”.

Este condensado fragmento indica que el mundo tenía a su disposición su propia sabiduría para servirse de ella con el objetivo de conocer a la divinidad, pero no llegó a hacerlo porque Dios no tenía ese plan, sino otro más sabio. La divinidad, según Pablo, optó por enviar un mensaje imposible que pusiera a prueba a quien confiara en él, tal como había ocurrido con Abrahán. En todo caso, se aprecia muy bien la diferencia entre ἐν τῇ σοφίᾳ y διὰ τῆς σοφίας, pues la primera indica el instrumento operativo y la segunda la causa.

Tras este paréntesis para estudiar en fragmentos paulinos el valor de instrumental subjetivo identificado en el sintagma de Esquilo, es hora de revisar qué parte del plan corresponde a quienes confían en la locura que ofrece la divinidad.

### 7.3. LA PARTE DE LOS CREYENTES

Los dos últimos fragmentos citados permiten reconocer el plan de la divinidad paulina y aprender qué debe hacer quien confíe en él. En primer lugar, el mundo no reconoció el comportamiento a seguir pese a disponer de la herramienta para ello (la sabiduría); en segundo, y dado el fracaso del mundo, la divinidad decidió inaugurar un momento diferente en el tiempo histórico a partir de un sacrificio especial de su hijo, el primero de ellos, claro está. La muerte de esta persona abrió el proceso a los demás, como se verá ahora.

#### 7.3.1. ACEPTACIÓN

La estrategia pasa por asumir el plan divino, expresado en la transformación manifiesta en una nueva naturaleza, la del heredero de la promesa, porque el creyente se ha transformado (carácter transformativo). Primero, Dios actuó entre los judíos enviando a su primer hijo (*Rom* 8,

29) con un fin:

(7, 19) ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ τὸν νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ τὸν νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν. Ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κρᾶζον· αββα ὁ πατήρ. Ὡστε οὐκέτι εἰ δοῦλος ἀλλὰ υἱός· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ (*Gal* 4, 4-7).

“Pero, cuando llegó la plenitud del tiempo, envió Dios a su hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para redimir a los bajo la Ley, para que adquiriéramos la filiación. Y puesto que sois hijos, envió Dios el espíritu de su hijo a nuestros corazones, (espíritu) que grita: “Abba, padre” De manera que ya no eres esclavo sino hijo; y si eres hijo, también heredero por obra de Dios”.

El texto indica varias cosas, todas ellas relevantes a la luz de lo estudiado hasta el momento. Se puede afirmar que la muerte del proclamado como hijo primero de Dios es una parte de un proceso, el cual se desgrana en nuevos hechos, como el envío del espíritu de su hijo, una vez muerto, al interior de quienes confían en la idea divina. Ese espíritu, junto con el del padre, asesorará al espíritu del elegido a la hora de decantarse finalmente por la forma de vida nueva, espiritual. La muerte del hijo es por tanto una parte activa del proceso, pues desencadena parte del plan. Como consecuencia de lo anterior, quien acepte confiar en el plan y llevar a cabo la vida que se le requiere será adoptado como hijo de Dios y pasará a ser de una categoría espiritual igualitaria, pues dejará de ser importante en su vida la situación social mundana.

El plan continúa mediante la imitación simbólica, “espiritual”, de la muerte del primer hijo a lo largo de la vida de los siguientes hijos:

(7, 20) Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν· καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν εὐάρεστον καὶ τέλειον (*Rom* 12, 1-2).

“Así pues, os exhorto, hermanos, a que, gracias a la piedad de Dios, ofrezcáis vuestros cuerpos como santa víctima viva y agradable a Dios, como el culto lógico por vuestra parte; y no os amoldéis a este tiempo presente, por contra, transformaos por la renovación de la mente para discernir cuál es la voluntad de Dios, buena, agradable e irrevocable”.

De esta manera, la matriz judía de Pablo queda superada: ya no hay diferencias terrenales sino igualdad espiritual, ya no hay normas religiosas antiguas sino nuevas, la creación será rehecha el día del juicio; pero quienes acepten ser unos elegidos y convocados se aseguran disfrutar en el futuro de la seguridad de la nueva creación si sacrifican lo carnal a lo espiritual imitando la muerte en la cruz del primer hijo.

(7, 21) Ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἔμοι κόσμος ἐσταύρωται καὶ γὰρ κόσμῳ. Οὔτε γὰρ περιτομή τί ἐστὶν οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ καινὴ κτίσις. Καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ (*Gal* 6, 14-16).

“Pero que no me toque a mí vanagloriarme si no es a causa de la cruz de nuestro señor Jesús el Ungido, debido al cual el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo. Porque no hay circuncisión alguna ni incircuncisión, sino nueva creación. Y cuantos se clavan a este canon, paz para ellos y compasión también para el Israel de Dios”.

La estrategia pasa por que esa muerte para la vida de este mundo conlleve la vida tras la muerte, dicho, por supuesto, con un lenguaje más rebuscado:

(7, 22) Δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν. Ὅταν δὲ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσῃται ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσῃται ἀθανασίαν, τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος: κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῆκος.  
ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῆκος;  
ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον;(1 *Cor* 15, 53-55).

“Pues es preciso que esto corruptible se revista de incorruptibilidad y esto mortal se

revista de inmortalidad. Y cuando esto corruptible se haya revestido de incorruptibilidad y esto mortal de inmortalidad, entonces tendrá lugar la palabra escrita: Ha sido tragada la muerte por la victoria.  
 ¿Dónde está, muerte, tu victoria?  
 ¿Dónde está, muerte, tu aguijón?<sup>237</sup>

El corolario de este sacrificio en vida es la vida espiritual, como ya he comentado:

(7, 23) οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ] τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις. Εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν. Μὴ γινώμεθα κενόδοξοι, ἀλλήλους προκαλούμενοι, ἀλλήλοις φθονοῦντες (*Gal* 5, 24-26).

“Los del Ungido, Jesús, crucificaron<sup>238</sup> la carne junto con los sufrimientos y las pasiones. Si vivimos según el espíritu, caminemos también según el espíritu. No lleguemos a ser vanagloriosos desafiándonos entre nosotros, envidiándonos entre nosotros”.

Finalmente, y como anticipo de lo que aún resta por estudiar:

(7, 24) μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὄπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ, ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὥσει ἐκ νεκρῶν ζῶντας καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὄπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ (*Rom* 6, 13).

“No ofrezcáis vuestros miembros como armas de injusticia, al contrario, ofreceos vosotros mismos a Dios como vivos procedentes de los muertos y vuestros miembros como armas de justicia para Dios”.

Todo esto con la seguridad de que servirse correctamente de la unidad que forman cuerpo, espíritu y pensamiento será recompensado por quien ha convocado a todos los elegidos, la divinidad:

<sup>237</sup> Es cita combinada de *Is* 25, 8 *LXX* y *Os* 13, 14 *LXX*.

<sup>238</sup> Recuerdese εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ **συνπάσχομεν** ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν (*Rom* 8, 17):. Y si somos hijos, también herederos; y si somos herederos de Dios, somos coherederos con el Ungido, si **compartimos sus sufrimientos** para que compartamos la gloria.

(7, 25) Αὐτὸς ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖη. Πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς, ὃς καὶ ποιήσει (1 Tes 5, 23-24).

“Que el dios mismo de la paz os santifique como perfectos, y sea conservado como íntegro vuestro espíritu, pensamiento, cuerpo, sin tacha alguna en la vuelta de nuestro señor Jesús el Ungido. De fiar es quien os llama, el que lo cumplirá”.

Queda, por tanto, visto el proceso. Y queda configurado como suceso histórico del pasado al futuro, transformador, realizado tanto por Abrahán como por Jesús de Nazaret, y por la voluntad de Dios, su espíritu, su paciencia, su sabiduría; y los creyentes, que también habrán de comportarse (actuar) para confirmar su llamada y su premio.

Hay visos de que ἐν + dativo responde a este proceso. Es cuestión de confirmarlo con todos los actores.

## 8. LAS PERSONAS Y SU PAPEL

### 8.1. INTRODUCCIÓN

El método hasta ahora empleado permite atisbar una solución estructural para  $\epsilon\nu$  + dativo y también para  $\epsilon\nu$  Χριστῷ, por tanto, hay que seguir revisando otros pasajes y el sistema de creencias atribuible a Pablo de Tarso para saber si hay resquicios favorables a esta u otra solución. Los datos recopilados hasta el momento (una expresión de  $\epsilon\nu$  + dativo formada con “conceptos activos” y una expresión de  $\epsilon\nu$  + dativo + genitivo posesivo) invitan a buscar más aplicando el mismo método a las personas insertas en el sistema de creencias de Pablo de Tarso. La clave es releer la correspondencia paulina con el interés de hallar construcciones similares cuyos protagonistas no sean ni conceptos activos ni dativos seguidos de genitivo, ni únicamente el Ungido. Buscamos, como es obvio, personas, sean estas históricas, mitológicas o divinas.

Ahora bien: para revisar la presencia y significado de este sintagma me serviré de una idea ya antigua:

Paul sees the history gathering at nodal points, and crystallizing upon outstanding figures—men who are notable in themselves as individual persons, but even more notable as representative figures. These men, as it were, incorporate the human race, or sections of it, within themselves, and the dealing they have with God they have representatively on behalf of their fellows (Barret 1962: 5).

Pero esta idea necesita revisión. Dado que la perspectiva general de la predicación del Tarsiota fue la llegada inminente de un reino de Yahvé por fin manifiesto, reino que habría de ser de vida y no de muerte, me remontaré en el tiempo para analizar, según la sintaxis y la semántica, el proceso general escatológico. Como ya hemos visto, se trata de un tiempo que se correspondería a un plan divino, a la realización de su voluntad. Y considerando que, en general, el plan divino debería constar de un principio, unos medios y un final, se puede observar el proceso en sentido cronológico puro. Me alejo por tanto del enfoque de Neugebauer (1961), que solo analizó la persona de Jesús el señor en este proceso, y de Barrett (1962), que tuvo en mente la idea de “incorporación” o “corporate union”, para examinar tanto los personajes citados por este último

(Adán, Abrahán, Moisés, Jesús) como otros dos más, el propio Pablo y los creyentes, y hacerlo desde la perspectiva del *continuum* causa-instrumento-agente y de la escatología: desde la creación hasta el juicio final.

## 8.2. ADÁN

Anclado en la primera creación, que no consta como motivo religioso de primer orden en la correspondencia paulina, todo el proceso derivaría desde el fracaso protagonizado por Adán<sup>239</sup> hasta una nueva creación:

(8, 1) οὔτε γὰρ περιτομή τί ἐστὶν οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ καινὴ κτίσις (*Gal* 6, 15).

“Pues ni la circuncisión es nada ni la incircuncisión, sino la nueva creación”.

Como el Tarsiota se enfrentó a una versión del judaísmo que variaba de la suya en la adopción de los gentiles como hijos de la divinidad (dura polémica argumentada prolijamente sobre todo en *Rom* y *Gal*), hubo de tratar el tema de la circuncisión: la humanidad de los tiempos nuevos otra vez sería “íntegra”. De la misma forma en que todos fueron incircuncisos en época de Adán, en época de Jesús todos serían indiferentes a la circuncisión. Adán es, por tanto, el primer personaje escatológico. Es hora de analizar qué dijo Pablo sobre él y con qué sintagmas. En cuanto al primer punto, Piñero (2015: 103) escribe lo siguiente<sup>240</sup>:

Sostiene el apóstol que -en la historia de la humanidad- la desobediencia de un único ser humano Adán (*Gn* 3 *LXX*) trajo consigo secuelas terribles para todos los seres humanos posteriores. Del mismo modo la obediencia/fidelidad a Dios hasta la cruz de una sola persona, Cristo, tuvo una consecuencia absolutamente trascendental: el perdón y el olvido (el *no tener en cuenta* de *Rom* 3, 5) de los pecados por parte de Dios y la reconciliación definitiva de la humanidad con su Creador. Puede perfectamente asumirse que si Jesús es el causante de la nueva situación Adán es el causante

239 Barret (1962: 1-21); Dunn (1998: 199-204). Un repaso que contrasta las ideas judías y las de Pablo en Kister (2007).

240 Extensa revisión de cuanto se ha estudiado sobre Adán en Dunn (1998:79-101).



de la antigua y viceversa.

Obsérvese que Piñero apunta la causalidad como rasgo definitorio de ambos personajes (“causante” escribe él) y que esto encaja con el análisis lingüístico previo.

(8, 2) Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι’ ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος... εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἐνός, πολλῶ μᾶλλον οἱ τὴν περισσεῖαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἐνός Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Rom* 5, 12 y 17).

“Por eso tal como **debido a un hombre** el pecado llegó al mundo y **debido al pecado** la muerte... Pues si **por el delito de uno** reinó la muerte **debido a uno**, mucho más los que toman la plenitud de la gracia y el regalo de la absolución reinarán en la vida **debido a uno, Jesús el Ungido**”.

Tras haber analizado el estilo de Pablo, no ha de extrañar que ofrezca un doblete de este pasaje inmediatamente después, doblete en el que reitera lo dicho repitiendo vocabulario, algunos sintagmas y, sobre todo, significado:

(8, 3) Ἄρα οὖν ὡς δι’ ἐνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτως καὶ δι’ ἐνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς· ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἐνός δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί. Νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα· οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις, ἵνα ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (*Rom* 5, 18-21).

“Así pues, como **debido a un solo delito** contra todos los hombres para su condenación, así mismo también **debido a una sola acción justa** en favor de toda la humanidad en favor de la justicia de la vida; pues tal como **debido a la desobediencia de una sola persona** la mayoría quedó establecida como pecadora, así mismo también

**debido a la obediencia de uno solo** la mayoría quedará establecida como justa. Y la Ley entró en liza para que abundara el delito; pero donde abundó el pecado, la gracia todavía abundó más, para que tal como reinó el pecado **mediante la muerte**, así mismo también la gracia reine en el futuro **debido a la absolució**n con vistas a la vida eterna **gracias a Jesús el Ungido nuestro señor**".

Como es reconocido por todos los comentaristas, Pablo de Tarso igualó a Adán y Jesús en un doble sentido: primeros hombres de sendas creaciones, primeras acciones inaugurando el carácter de ambas creaciones. Ahora bien, el primero fue parte solo de la primera creación, el segundo funcionó como eje entre la antigua y la nueva, pues vivió en aquélla e inauguró esta. El paralelo, por otra parte, es evidente a nivel retórico, con el mismo giro preposicional y la misma estructura gramatical de comparativas correlativas. Según el análisis de Humbert (1960: 209) a propósito del ático, el pasaje citado pertenece a las comparativas que establecen un paralelo completo entre los términos de la comparación.

Un segundo pasaje menciona a Adán, un pasaje todavía más interesante que el presentado hace un momento, puesto que el doblete se presenta con *variatio* preposicional y de tipo de palabra. Además, el texto presenta la misma construcción con proposiciones comparativas que podemos incluir en el mismo grupo de Humbert. El texto es el siguiente:

(8, 4) Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγγιγέρται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν. Ὡσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως γὰρ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται. Ἐκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ (1 Cor 15, 20-22).

“Ahora bien: el Ungido ha sido resucitado de entre los muertos como primicia de los dormidos. Pues dado que **debido a un hombre hay muerte**, también **debido a un hombre hay resurrección de los muertos**, pues **tal como por obra de Adán todos mueren**, así mismo **por obra del Ungido todos serán vivificados**. Y cada uno en su orden correspondiente, el Ungido como primicia, después los del Ungido en su vuelta”.

El valor de este texto es enorme, pues presenta claramente el papel de ambos personajes en la secuencia escatológica al par que los une al tema principal de la predicación del Tarsiota a los

griegos / gentiles: tiempo de muerte frente a tiempo de vida. La secuencia escatológica queda claramente definida y asociada a los fenómenos de primer tiempo y muerte frente a segundo tiempo y vida. Jesús de Nazaret es considerado el primero del nuevo tiempo.

Aunque no es este el único punto importante del pasaje. Es de resaltar un hecho trascendental para nuestro estudio: el doblete incluido en estos versículos. En principio aparece la declaración principal, el Ungido fue resucitado; a continuación viene una causal introducida por ἐπειδὴ γάρ, una causal que en realidad son dos nominales puras coordinadas, ambas con la idea de cada período escatológico, vida y muerte, ambas asociadas a una persona mediante el giro causal διὰ + acusativo.

Ahora sigue la parte del doblete con *variatio*, para cuya solución hay que recordar lo expuesto a propósito de los casos de griego clásico y la acumulación de evidencia a propósito de lo que he denominado “conceptos activos”: donde antes aparecía διὰ + genitivo ahora aparece ἐν + dativo: Ὡςπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως γὰρ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθῶσονται.

Como es evidente a tenor del desarrollo sintáctico y del idéntico papel que ambos personajes desarrollan en el tiempo escatológico, la expresión en uno y otro caso es también idéntica. Por otra parte, el propio contexto previo lo hace completamente posible, pues el versículo bajo análisis es doblete de una clarísima expresión causal, es más, de autoría por parte de dos sujetos que, por su actuación, determinaron a ojos del escatológico Pablo cada uno de los períodos de la historia.

En mi opinión no cabe argumentar un cuerpo, una “corporate union” en los casos de Adán y Jesús el Ungido a partir de (8, 4). Ya quedó discutido el tema en el capítulo dedicado al estado de la cuestión: la idea de un Adán místico (Davies 1998: 53) no parece válida en sí misma y queda muy desequilibrada tras comprobar que *Rom* 5, 18 conviene a la propuesta causal-agente (Timms 2000: 128): εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἐνός, πολλῶ μᾶλλον οἱ τὴν περισσεΐαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἐνός Ἰησοῦ Χριστοῦ.

### 8.3. ABRAHÁN

La historia de Israel fue interpretada en términos escatológicos, lo cual supone que los

personajes que mitológica o históricamente aparecían en ella podían ser reinterpretados a la luz de tal enfoque. Añádase a esto que la vieja creación fue la de la tierra en general y, por supuesto, la humanidad en general. Faltaba, por tanto, la generación del pueblo elegido, el momento histórico concreto en que nacería el protagonista de su propia historia, la convencional y la escatológica. Abrahán<sup>241</sup> fue el personaje que reunió las condiciones para llevarse el honor de ser el “padre de los judíos”, y hubo de ser considerado uno de los cimientos en el edificio religioso que Pablo de Tarso estaba construyendo para su versión del judaísmo.

Y antes de entrar a detallar el enfoque paulino sobre este personaje concreto hay que indicar una peculiaridad del pensamiento escatológico: dado el carácter finalista que caracterizó esta forma de especulación, los acontecimientos conocidos, fueran históricos o mitológicos, habían de ser reinterpretados para ligarlos a ese supuesto proceso histórico que, abocado desde el principio de los tiempos, acabaría por ofrecer un nuevo orden mundial a quien acertara a seguir los signos adecuados. O dicho de otra forma, a partir de ahora nos encontraremos con personajes a los que se dotó de un significado concreto dentro del proceso, personajes que, al fin y al cabo, fueron considerados eslabones activos en la cadena del tiempo. Parcialmente lo hemos visto a propósito de Adán, cuyo comportamiento había sido en principio el causante de por qué la humanidad no vive en el paraíso al que aspira; reconsiderado según lo escatológico, fue transmutado en origen del tiempo erróneo con vistas a un tiempo justo. Abrahán es la siguiente referencia en el proceso.

El papel que Pablo de Tarso atribuyó a Abrahán derivaba de la lógica experiencia que, como judío estudioso de su historia, había vivido el primero. Esa lógica se asentaba concretamente en *Gn* 17, 5 *LXX*, texto que recoge la promesa dada por Yahvé a este personaje en el sentido de ser padre tanto del pueblo elegido como de muchas naciones. Este “premio” respondía al hecho máximo de ofrecer su propia vida a una divinidad exigente de vida, pues no olvidemos que el judaísmo proclama que la vida es de Yahvé y hay que ofrecérsela sin restricciones. El mérito consistió en **confiar en Yahvé**, decidir, contra lo lógico, que un cuerpo viejo como el suyo y el de su esposa podía dar vida de nuevo<sup>242</sup>:

(8, 5) Ὅς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν

241 Sobre el personaje, una científica y sencilla revisión histórica en Liverani (2005: 30 y 309-316) y Finkelstein y Silberman (2011: 31-41). Revisiones circunscritas al pensamiento religioso de Pablo en Barrett (1962: 22-45); Eisenbaum (2009: 200-207)

242 Nótese cómo reaparece la idea de nueva creación a partir de vieja creación.

ἐθνῶν κατὰ τὸ εἰρημένον· οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου, καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει κατενόησεν τὸ ἑαυτοῦ σῶμα [ἤδη] νεκρωμένον, ἑκατονταετῆς που ὑπάρχων, καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάρρας (*Rom* 4, 18-19).

“este confió contra toda esperanza en que sería padre de muchas naciones según lo dicho: *así será tu descendencia*, y sin desfallecer, por a su confianza, meditó sobre su cuerpo ya mortecino, pues tenía como cien años, y sobre la muerte<sup>243</sup> del vientre de Sara”.

Por tanto, el primer valor de Abrahán como paso intermedio en la historia escatológica fue que confió en un imposible lógico, en un imposible para la razón y la mente humanas. Su acción en la cadena escatológica fue confiar, **ἐπίστευσεν**.

Pablo de Tarso explicó detalladamente el valor escatológico de Abrahán en dos cartas, concretamente *Gal* 3, 6-18 y *Rom* 3, 27-4, 1-25. Como es sabido, en estos dos fragmentos dejó claro que Abrahán confió en Yahvé antes de ser circuncidado, por el simple hecho de confiar, y que Yahvé puso a prueba a Abrahán pidiéndole que sacrificara a su hijo, el último resto de vida propia que podía ver un anciano de casi cien años. Esto lleva al siguiente fragmento, ya con un ejemplo de ἐν + dativo referido a Abrahán.

(8, 6) Καθὼς Ἀβραάμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην· γινώσκετε ἄρα ὅτι οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοὶ εἰσιν Ἀβραάμ. Προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφὴ ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοὶ τὰ ἔθνη ὁ θεός, προεηγγελίσατο τῷ Ἀβραάμ ὅτι ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη· ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ (*Gal* 3, 6-9).

“De la misma manera, Abrahán *confió en Dios y se le computó para absolución*. Sin duda sabéis que los de la confianza, estos son los hijos de Abrahán. Porque, previendo la Escritura que a partir de la confianza Dios absolvería a las naciones, proclamó a Abrahán que **por obra tuya serán bendecidas todas las naciones**; de manera que los de la confianza serán bendecidos junto con el confiado Abrahán”.

La parte más interesante del texto es ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη, que presenta el

<sup>243</sup> Evidentemente, “esterilidad”, pero “muerte” recoge el tema escatológico mejor.

sintagma ἐν σοῖ. Ya he estudiado el sintagma en capítulos precedentes y encaja en el *continuum* causa-instrumento-agente en otros casos de los *Setenta*. Como este fragmento es, además, cita de Gn 12, 3 LXX no hay ninguna dificultad en aceptar esta interpretación para el uso paulino y se supera el problema que vuelve a plantear una traducción que necesite la “corporate union” al estilo de lo sucedido con Adán<sup>244</sup>.

Si se considera la lógica interna del pasaje se alcanza la misma conclusión. Lo importante es que Abrahán confió, esto se puede escribir en griego mediante un sustantivo y un genitivo subjetivo: πίστις (τοῦ) Ἀβραάμ. A partir de esta construcción abstracta el sustantivo πίστις es tomado como causa, ἐκ πίστεως, porque, en efecto, el desencadenante de la bendición de sus hijos, las naciones creyentes, es la acción de Abrahán. Como ἐν + dativo es otra manera de expresar la causa en los *Setenta*, y el fragmento está tomado precisamente de esa fuente, la lógica lleva a concluir que el valor es causal, no locativo.

La traducción propuesta recoge perfectamente el doblete y el valor instrumental causal de la expresión ἐν σοῖ. Encaja además con el hecho de que se trata de una cita de los *Setenta*. Es decir, es un testimonio lingüístico del canal de acceso de Pablo de Tarso a una expresión desusada en el griego de su época.

Está claro que Abrahán abrió el camino al confiar en Yahvé cuando este le propuso la prueba definitiva, matar a su propio hijo, metáfora de su vida ya en el ocaso, lo único que él deseaba tanto como vivir. Así pues, se trató de un hecho operativo, activo: Abrahán hizo algo que concretó la posibilidad de ser absueltos en el juicio a todos los que, como él, no eran todavía circuncidados y, por tanto, no estaban sujetos a la legislación según la cual se juzgaría, a ojos de un judío ortodoxo, en el juicio final<sup>245</sup>.

Y aún hay que añadir que esta idea causal se convirtió en asociativa o de compañía en otras instancias de la exposición paulina. En efecto, el caso es extraordinario, pues en primera instancia (los *Setenta*) la cita es un claro caso de instrumental subjetivo, mientras que Pablo lo convierte en un dativo de compañía. Obsérvese cómo la última frase del pasaje citado (*Gal* 6, 9), ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ, incluye el hecho de que en el futuro las naciones tendrían el mismo tratamiento que Abrahán, estarían en un mismo grupo con él.

244 Compárese, por ejemplo, con “En ti serán bendecidas todas las naciones” de *Biblia de Jerusalén* y “En ti serán bendecidas todas las gentes” de *Nácar-Colunga*.

245 Cf. sobre el tema desde un punto de vista exclusivamente judío Alonso López (2010).

Hay que tener en cuenta que los hijos son la vida, es decir, la clave de Abrahán es que se le pidió una acción: arruinar su vida ya caduca cuando esta parecía florecer.

Como vemos, la figura de Abrahán es trascendental para entender el valor instrumental de otros personajes en el proceso escatológico, personajes que son elementos activos, es decir, cuyo valor depende de su operatividad, de su actuación en pro de la causa, de la voluntad divina (ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ de *Rom* 1, 10 y κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ de *Gal* 1, 4). Ese valor activo estaría destinado, según la visión escatológica, a florecer en el futuro, en el nuevo tiempo por venir. Ese valor tiene el σὺν αὐτῷ, citado en los pasajes inmediatamente anteriores.

Para terminar, Abrahán fue considerado padre de los judíos y, por Pablo, padre de los conversos gentiles. Ese concepto reposa en una idea judía, no griega, como ya se ha apuntado (Zerwick 2002: 37-38).

Parece evidente, salvo voluntad expresa de no querer admitir un dato científico, que "hijo de Dios", dicho en singular, no tendría por qué apartarse de este uso ni adquirir mayores connotaciones en una primera fase de la tradición sobre Jesús, es decir, en sus momentos plenamente judíos y no cristianos, si se nos permite esta expresión. Esto supondría que los hermanos habrían de estar juntos una vez absueltos por haber realizado todos la misma acción absolutoria: confiar en lo imposible, en que la muerte habría de dejar paso a la vida, o, dicho en términos apocalípticos, que a una era de muerte habría de seguir una nueva era de vida y todos ellos la disfrutarían **juntos y por igual**.

#### 8.4. MOISÉS

El segundo gran personaje de la mitología hebrea, pero tercera figura a considerar según la perspectiva apocalíptica de Pablo, fue Moisés<sup>246</sup>. Culminación de una irreal estancia en Egipto, de un viaje igualmente irreal de cuarenta años por el desierto a lo largo del cual se habría manifestado la ayuda continua de Yahvé a los hijos de Abrahán, su pueblo, las consecuencias de la vida de Moisés encarnaron para Pablo de Tarso algo así como una primera defección y, consiguientemente, una primera corrección. Yahvé, una vez el pueblo abandonó la fidelidad que debía a la primera Ley que le dio su dios (lo cual supuso volver a caer en el pecado, como tras Adán) habría convertido a Moisés en primer legislador para entregar a los judíos una nueva legislación que sujetara, de ese

---

<sup>246</sup> Como personaje histórico, cf. Liverani (2005: 76-79 y 411-15) y Finkelstein-Silberman (2011: 55-80). Desde el punto de vista de la predicación de Pablo, Barret (1962: 46-67).

momento en adelante, a los fieles.

De entre toda la correspondencia paulina auténtica solo se puede encontrar un fragmento que incorpore a Moisés en un sintagma que presente paralelos con alguno de Jesús o el Ungido. Se trata de un pasaje que presenta un sintagma muy controvertido, εἰς τὸν Μωϋσῆν.

(8, 7) Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλῃν ἦσαν καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διήλθον καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα· ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός (1 Cor 10, 1-4).

La traducción normal del sintagma es “en Moisés”. Esta traducción tiene su origen en dos motivos. En primer lugar, como apunta *BDF* (110-111) y corrobora Mantey (1951A: 45), hay casos en los que εἰς y ἐν se confunden. Para afirmarlo se tiene en cuenta una idea “final” propia de εἰς y se asocia la expresión a otras paralelas con el Ungido, εἰς Χριστόν. La segunda razón de traducir así sería que de esta manera se respondería a la idea de incorporación tal como la analizaron, entre otros muchos, Bouttier (1962: 35-38) y Barrett:

[Paul] says that the Fathers were baptized “into Moses”, εἰς τὸν Μωϋσῆν. It seems to be impossible either to parallel or to explain this phrase on the basis of Jewish sources. It can only be accounted for as based upon the Christian baptismal formula, “into Christ”. For this addition, then, with its specific and honorific reference to Moses, Paul himself was responsible. It was he who decided that it was reasonable to parallel “into Christ” with “into Moses”. In the new, Christian situation baptism is *into* Christ; that is, into his possession and under his authority, so as to be incorporated into him and to share in him the transference from the old age of sin and death into the new age of the resurrection. The comparable figure in the story of the first exodus from bondage to freedom is Moses; Israelites were in a sense incorporated into him (Barrett 1962: 49-50).

Como comenta Bouttier, hay que considerar primero que εἰς acabó por suplantar a ἐν, pero que en el *NT*, y en Pablo, las apariciones de ἐν duplican las de εἰς. El problema puede resolverse por



la influencia de los *Setenta* en la redacción del Tarsiota, pero queda incólume el problema de qué significa εἰς τὸν Μωϋσῆν. Como Barrett, Bouttier explica el uso de εἰς Χριστόν siguiendo a la palabra fe (πίστις, πιστεύω) y concluye que se trata de un movimiento que “nos introduit en lui et nous y maintenait” (Bouttier 1962: 36). El resultado es que en el sistema de creencias de Pablo εἰς ha venido analizándose como un sustituto de ἐν que metafóricamente refiere también al cuerpo místico.

Además, Bouttier (1962: 36-38) examina “bautizarse hacia Cristo”, en cuyo caso nos encontramos con la expresión aplicada a Moisés. Bouttier acaba por asumir también el valor lativo, en este caso del bautismo como destino de incorporación. Pero también cita como explicación el giro εἰς τὸ ὄνομα τοῦ, “en el nombre de”, que en español resulta peligroso porque no queda claro el propio valor de la expresión, pues parece más bien “en representación de” (*DRAE* s. v.). En griego, sin embargo, es diferente, como demuestra el uso en los *Setenta*. La versión inglesa de *Gesenius* ofrece el mismo problema cuando trata el uso de *b<sup>e</sup>*:

d. Unido a este uso está el de la aparición de *b<sup>e</sup>* en frases que incluyen jurar, bendecir, hablar, profetizar, etc. “en nombre de”: κύριον τὸν θεόν σου φοβηθήσῃ καὶ αὐτῷ λατρεύσεις καὶ πρὸς αὐτὸν κολληθήσῃ καὶ **τῷ ὀνόματι** αὐτοῦ ὁμῇ (*Dt.* 6, 13 *LXX*). Casi “en la autoridad y poder de...” (“in the authority and power of...”): καὶ εἶπεν Δαυὶδ πρὸς τὸν ἀλλόφυλον· σὺ ἔρχῃ πρὸς με ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν δόρατι καὶ ἐν ἄσπιδι, καὶ γὰρ πορεύομαι πρὸς σὲ **ἐν ὀνόματι κυρίου σαβαωθ θεοῦ** παρατάξεως Ἰσραὴλ, ἦν ὠνείδισας σήμερον (*1 Sam* 17, 45 *LXX*) (*Gesenius* s. v.).

Obsérvese cómo los dos ejemplos de traducción de *b<sup>e</sup>* son un dativo instrumental y un ἐν + dativo.

Ahora bien, la cuestión ha merecido, como decía más arriba, cierto debate entre los analistas. Mantey (1951A y 1951B) planteó un valor causal para εἰς en el *NT*, a propósito de ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν (*Mt* 3, 11), y adujo ejemplos griegos pero fue respondido por Marcus (1951) negando tal posibilidad.

Sin embargo, este uso de εἰς no parece estar regido ni por los *Setenta* ni por la metáfora lativa de incorporación, sino por la evolución del griego. Humbert (1930) ya apuntó que en papiros y textos literarios de koiné εἰς puede asumir un uso instrumental en la expresión εἰς τὸ ὄνομα τοῦ... . Porque, en realidad, el uso vicario que se desprende de la traducción “en nombre de” no corresponde totalmente al griego, que indica más bien que el nombre es la fuerza, la representación

del personaje, y que es un valor activo, instrumental, porque es su sola mención la que activa el desarrollo posterior de los acontecimientos. La invocación acaba por ser una suerte de *epodé*. De hecho, quizá lo más notable a este respecto, y también referido a βαπτίζω, haya sido escrito por Humbert:

Le *nom* représente en effet la *personne* (cf. g. m. οἱ νομάτοι “les personnes, les gens”). Cette dernière formule donnait d’autant plus de satisfaction, par sa force et sa netteté, qu’elle en absorbait une autre, fréquent dans la langue commerciale, et que les papyrus attestent si souvent: εἰς τό ὄνομα “au compte de”. Le baptême se pratique *par la puissance* des Personnes divines, et met aussi, pour ainsi dire, les âmes à *leur compte*. Nous en pouvons pas en effet, selon la remarque de Moulton (*Einkl.*, N-T., p. 95) “trop presser les vieilles distinctions établies entre ἐν εἰρήνῃ et εἰς εἰρήνῃν, entre ἐν ὀνόματι et εἰς ὄνομα” (Humbert 1930:116).

En efecto, según apuntan los estudiosos (Zerwick 2002: 57-58; Wallace 1996: 369; Harris 2012: 84-88), en este caso nos encontramos con el intercambio de las preposiciones ἐν y εἰς al que aluden rigurosamente las gramáticas. Pero, originado por el desgaste del dativo y la desaparición de algunas preposiciones (proceso ya comentado páginas atrás), el cambio de ἐν por εἰς habría quedado parcialmente neutralizado en Pablo por influencia de los *Setenta*. Pablo habría empleado la expresión típica de koiné εἰς τό ὄνομα / εἰς Χριστόν / εἰς Μωϋσῆν a la par que la adquirida en la lectura de los *Setenta*. Si este es el caso, indudablemente también encontramos en la persona de Moisés el valor de ἐν + dativo que indica agente, y de hecho el verbo del que depende está en voz pasiva. Se trataría de un caso de un intermediario o ejecutor (Moisés) y unos instrumentos (nube, mar). Y respecto a la polémica entre Mantey y Marcus antes citada, quizá se pueda resolver argumentando que los ejemplos podrían ser más bien propios del *continuum* causa-instrumento-agente cuando el trasfondo se refiere a personas, mientras que las cosas parecen ceñirse al valor lativo o final. Teniendo en cuenta estos puntos de vista propongo la siguiente traducción:

“Porque no quiero que ignoréis, hermanos, que nuestros padres todos estaban bajo una nube y todos cruzaron el mar y todos fueron bautizados **por obra de Moisés** con la nube y con el mar y todos comieron el mismo alimento espiritual y todos bebieron la misma bebida espiritual; pues bebieron de la piedra espiritual que los seguía y la piedra era el Ungido”.

Esta traducción también permite comparar la trascendencia de Moisés y Abrahán, pues en

ambos casos resulta especialmente notoria la idea de “igualdad”: no solo porque ambos desempeñan el mismo papel ejecutor y activo; también porque la consecuencia es la igualdad, en el caso de Abrahán expresada mediante αὐτῷ y en el de Moisés mediante τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα. Por otra parte, Moisés no fue tan importante como Abrahán, a tenor de *1 Cor* 4, 10 y *2 Cor* 3, 12-18, pasajes en que Pablo delata el problema que vio en la Ley.

### 8.5. LA LEY

Desde el punto de vista escatológico, no solo Moisés interesó al Tarsiota; también lo hizo el resultado de su actividad, la “ley de Moisés”, sobre la cual argumentó extensamente en *Gal* y *Rom* principalmente<sup>247</sup>. En resumen, como es sabido, la ley sirvió mientras el plan divino alcanzaba su punto culminante, el punto de la restauración de Israel en un nuevo tiempo en el que no reinaría la muerte y los hijos de la divinidad vivirían felices para siempre. Ahora bien, hay que saber cómo adquirió tal valor. Para empezar, retomaré un concepto ya aplicado al examinar (3, 18), el texto del Viejo Oligarca: los medios utilizados para algo pueden conformar, es decir, actuar, tal como apuntaba entonces a propósito de que “la democracia nos hace mejores ciudadanos” en lugar de decir: “somos mejores ciudadanos mediante la democracia”.

La idea de acción, que la Ley opera en la conciencia de los judíos y los impele a actuar como actúan, es decir, una vez recibida se manifiesta activa, queda patente en Pablo en el siguiente pasaje:

(8, 8) Ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος· οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν... (*Rom* 2, 14-15).

“Pues cuando las naciones que no tienen ley llegan a hacer naturalmente lo propio de la ley, estos sin ley son ley para ellos mismos; quienes demuestran que **la obra de la Ley** está escrita en sus corazones...”

<sup>247</sup> Sobre este tema, puesta al día e importantes aportaciones, Piñero (2016: 159-187). Cf. también Vidal (2005: 94-104);

Es evidente que la Ley actúa tal como habíamos observado a propósito de los “conceptos activos”, así que parece oportuno traducir mediante el instrumental subjetivo algunos casos de ἐν (τῷ) νόμῳ:

(8, 9) ὅτι δὲ ἐν τῷ νόμῳ οὐδεὶς δικαιούται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται (Gal 3, 11).

“Y que ante Dios nadie será absuelto **gracias a la Ley** está claro, porque *el justo se salvará a causa de su confianza*”.

El paralelo se resuelve mediante el juego de preposiciones con valor causal: ἐν + dativo y διά + genitivo.

(8, 10) κατηγορήθητε ἀπὸ Χριστοῦ, οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιούσθε, τῆς χάριτος ἐξεπέσατε (Gal 5, 4)

“Os habéis apartado del Ungido quienes pensáis ser absueltos **por medio de la Ley**, habéis quedado privados de la gracia”.

(8, 11) κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος (Flp 3, 6).

“Según el celo (religioso), perseguidor de la asamblea, según la absolución **mediante la Ley**, irreproachable”.

Es evidente que en este pasaje el valor de la expresión τὴν ἐν νόμῳ es “debido a la Ley”, “motivada por la Ley”, “dependiente de la Ley”.

(8, 12) Ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται, καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται (Rom 2, 12).

“Pues cuantos pecaron sin ley, también sin ley perecerán, y cuantos pecaron **a causa de la Ley**, debido a la Ley serán juzgados”.

Nótese la doble *variatio* propia del estilo paulino y la doble asociación subyacente entre pecado y muerte, pecado y ser juzgado para mal.

(8, 13) βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου.  
(Rom 7, 23).

“Observo otra ley en mis miembros que combate contra la ley de mi pensamiento y me toma como prisionero **debido a la ley** del pecado que hay en mis miembros”.

El pasaje es trascendental porque Pablo se refirió a una dualidad universal, escatológica, sobre la existencia de dos leyes, una buena y otra mala, una que nacería de la reflexión y coincidiría con la apropiada y otra que dependería del pecado. Un detalle más sobre el que volveré en su momento: ambas leyes estarían, metafóricamente, dentro del cuerpo de sus seguidores.

Este último ejemplo remite al proceso escatológico, al plan divino, que alcanza, tras la vigencia de la vieja ley, su punto culminante, su cumplimiento, en la nueva ley. Tras este análisis de la Ley no hay mención expresa a ninguna otra personalidad de la historia de Israel. Llegaría, según Pablo, el momento de que esa nueva Ley se plasmaría en el mundo en espera de los acontecimientos finales. Y todo ese desarrollo dependería de un plan divino, como ya se ha mencionado. Es momento, por tanto, de acercarse a la figura de Yahvé para estudiar los últimos tiempos.

#### 8.6. LA DIVINIDAD DESENCADENA EL PASO AL NUEVO TIEMPO, A LA NUEVA LEY

Una vez vistos los personajes del pasado es hora de retomar al promotor de la transformación escatológica, la divinidad.

### 8.6.1. *El plan*

Como se ha podido comprobar páginas atrás, la idea principal de la escatología judía fue que el tiempo se dividiría en dos épocas, una mala previa y otra buena siguiente, jalonadas por un acto mayúsculo de Yahvé que sancionaría no solo el nuevo tiempo sino también a quienes pudieran disfrutar de él. Ese acto extraordinario fue equiparado por parte de Pablo con la peripecia de Abrahán, que, por confiar en la divinidad, estuvo a punto de sacrificar a su hijo. El parangón resultó una amalgama entre Abrahán y la propia divinidad, entre Isaac y Jesús de Nazaret. A Jesús se le premió confiar en Yahvé, que lo sacrificó, como primer hijo. Jesús, así, encarnaba en una misma persona las figuras de Abrahán e Isaac.

(8, 14) τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς, ὥς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς (2 Cor 5, 18-19).

“Todo proviene del dios que nos cambia en su favor<sup>248</sup> **gracias al Ungido** y nos entrega el ministerio del cambio hacia él, porque Dios era quien, **mediante el Ungido**, cambia el mundo en su favor al no tenerles en cuenta sus faltas y al poner en nosotros la palabra de (ese) cambio”.

La idea fundamental del pasaje es que el proceso escatológico debe su ser a la divinidad. Al mismo tiempo, desarrolla la idea básica de perdón hacia algunos para entrar en la nueva era con las cualidades requeridas. Aunque no son solo estas las virtudes del fragmento.

Como se puede apreciar, el texto es extraordinariamente importante por dos razones: primero porque introduce dos actores nuevos en el desarrollo del plan, el Ungido y Pablo y (o algunos de) sus seguidores; después, porque invita a traducir ἐν Χριστῷ de una manera completamente distinta a lo que ha sido la tradición hasta el momento. Analicemos por qué.

El pasaje es en realidad un sutil doblete que puede descomponerse así:

<sup>248</sup> Opto por traducir el verbo καταλλάσσω como “cambiar en favor de alguien” en lugar del “reconciliar” habitual con la intención de retomar la idea de transformación tal como he estudiado en un capítulo anterior. Por otra parte, no es tan forzada esta traducción, pues este verbo está compuesto a partir de ἀλλάσσω, a su vez derivado de ἄλλος, -η, -οῦ, latín *alius*, -a, -ud, “otro”, con lo que la idea de paso a otro estado o cualidad está implícita.

**A** τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ

**a.** τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ

**b.** καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς,

**A'** θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ,

**a'.** μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν

**b'.** καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς.

A-A' son la misma realidad, la primera mínimamente explicitada por medio de un universal que recoge todo el proceso y su origen, el segundo aclarando en qué ha consistido el proceso y el desencadenante: el mundo entero cambia (corresponde a τὰ πάντα) mediante el intermediario (ἐν Χριστῷ), que recoge tanto el ideólogo (ἐκ τοῦ θεοῦ) como el agente vicario (διὰ Χριστοῦ).

A continuación en ambos casos se desgrena lo sintetizado: **a.** un cambio a favor de la divinidad gracias a un solo sujeto y **b.** la transferencia a los seguidores de la continuidad de esa labor ya iniciada; el caso es que **a'.** indica que, como consecuencia de lo ya realizado por el Ungido, ya no se tendrán en cuenta los pecados de los seguidores mientras **b'.** repite que la nueva palabra (¿ley?) ha sido conferida a los que aún están vivos y creen, el “nosotros”.

De hecho, este ejemplo vuelve a ser un caso de doblete que juega consigo mismo pues la última *variatio* resulta ser combinación y explicación de las dos ideas anteriores: el cambio se realiza no teniendo en cuenta las infracciones de los mortales y concediendo a los nuevos intermediarios (ministerio) una merced especial, la de la palabra que es vehículo de la sabiduría divina, como veremos dentro de poco.

En definitiva, y como se comprobará más adelante, tanto Pablo como Jesús funcionarían como puntos intermedios en el proceso, puntos intermedios activos, por supuesto<sup>249</sup>. El concepto general estaría descrito en ἀλλ' ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατήρ / ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, / καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, / δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ (1 Cor 8, 6)<sup>250</sup>. El texto coincide en gran medida con lo que, al tratar la preposición ἐν, apunta Bortone (2010: 69):

In rabbinic writings, the Hebrew word *ma:qom*, “place”, has been, since very early<sup>251</sup>, used as a name of God, notably in the mishnah and the Talmud. The conception of God implied by this

249 La ausencia de esta perspectiva es el problema del trabajo de Barrett (1962).

250 Analizaré el texto en el siguiente capítulo con el número (9, 6).

251 Incluye bibliografía.

name is explained by the rabbis: We call him “Place” because he is the place of his universe, and his universe is not his place... the Holy One, blessed be he, ... is the place of the universe, and his universe is not his place... the Holy one, blessed he be... is the abode of the universe and his universe is not his abode (Bereshit Rabba 68:11). The epithet *ma:qom* describes God not so much as contained and present everywhere (as in Christian tradition) but as the container of everything: thus everything conceivable is located in space, in (as God us called) “the Place”. Philo (Som 1, 63), a non speaking Jew, confirmed: “this God is called Place because he contains everything” (αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα); but perhaps he had antecedents in Greek philosophy: Aristotle (*Ph.* 3, 4, 203) says that Anaximander and the physicists had stated that the divine “appears to contain everything” (δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα).

(7, 19) ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ τοῦ νόμου, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν (*Gal* 4, 4-5).

“Y cuando llegó el final del tiempo, envió Dios a su hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para que rescatara a los sujetos a la ley, para que obtuviéramos la adopción como hijos”.

Tal como expone este pasaje, Jesús de Nazaret, considerado el Ungido, fue repensado como pivote en torno al cual giraría el tiempo para convertirse en otro tiempo. La divinidad lo envió como parte del plan.

#### 8.6.2. *Los hechos consumados*

El plan descrito hasta ahora se basaría en una acción concreta, aislada y seminal, gracias a la cual se iniciaría un corto período intermedio ideado para probar a los llamados como dignos del premio prometido. Pablo estimó que esa acción había sido la muerte por crucifixión de quien consideró el primero de los hijos de la divinidad, Jesús de Nazaret. Como se ha visto, hubo un verdadero sacrificio del trasunto de Isaac.

(8, 15) ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν,



πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίζεται; (*Rom* 8, 32).

“Quien no perdonó ni a su propio hijo sino que lo entregó en favor de todos nosotros, ¿cómo no os regalará todo (como hizo) con él?”

Tras la muerte, la resurrección, el premio prometido a los constantes y fieles.

(8, 16) ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ (*1 Cor* 6, 14).

“Y Dios tanto como resucitó al señor también nos resucitará a nosotros gracias a su poder”.

Ese premio llegará tras la absolución (δικαιωθῆναι) en el juicio final, esta vez según la buena noticia que habrían traído la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, ya Ungido.

(8, 17) ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ (*Rom* 2, 16).

“En el día en que juzgará Dios lo oculto de los hombres según la buena noticia que anuncio gracias al Ungido Jesús”.

La traducción ofrecida depende de lo que considero un genitivo subjetivo en la expresión κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μου y una referencia al desencadenante en διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ. Por lo demás, es la confirmación del proceso que daría paso al nuevo tiempo de paz y perfección.

### 8.6.3. Elección de los hijos

En el proceso apuntado en (7, 19) la divinidad anunciada por el Tarsiota elegía a quién entregar el galardón de la llamada, galardón que exigía un cambio de comportamiento. Esa

llamada, sin embargo, presentaba una cualidad: no la hacía Yahvé exclusivamente, sino que se servía de sus ayudantes para realizarla, concretamente de Jesús y de Pablo, el primero en sentido espiritual y el segundo en sentido terrenal, uno en forma de espíritu y el otro en forma humana<sup>252</sup>. Pasajes muy claros al respecto son los ya citados (5, 17) y (7, 11).

### 8.7. COROLARIO

Para terminar lo expuesto en este capítulo, dedicado en definitiva a analizar la aparición del sintagma ἐν + nombre de persona o pronombre en dativo, falta examinar la aparición de ἐν θεῷ y sus variantes. Tengamos primero en cuenta que, visto lo visto, es evidente que la divinidad resultaba a ojos de Pablo el actor máximo, el causante de todo, y a este papel habrá que ceñirse para analizar, junto al concepto de carácter transformativo, el significado y, por tanto, la traducción, del sintagma referido. El primer ejemplo es un claro caso de causa-instrumento-agente:

(8, 18) Αὐτοὶ γὰρ οἶδατε, ἀδελφοί, τὴν εἴσοδον ἡμῶν τὴν πρὸς ὑμᾶς ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν, ἀλλὰ προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες, καθὼς οἶδατε, ἐν Φιλίπποις ἐπαρρησιασάμεθα ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν λαλῆσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἐν πολλῷ ἁγῶνι (1 Tes 2, 1-2).

“Pues vosotros mismos conocéis, hermanos, nuestro camino hasta vosotros, que no ha quedado vacío, sino que pese a cuanto sufrimos y fuimos injuriados en Filipos, como ya conocéis, explicamos con total atrevimiento, **gracias a nuestro dios**, ante vosotros la buena noticia de Dios entre muchas disputas”.

El quid de la cuestión es aquí el hecho de que la divinidad es quien había impelido a Pablo a atreverse a hablar, como se constatará en un capítulo posterior. Es, por tanto, lógico entender aquí la traducción causal en lugar de una locativa tan frecuente.

Un poco diferente es el siguiente ejemplo, también basado en la idea de causa: en este pasaje el tema principal del uso de ἐν θεῷ es similar a (3, 13), la causa de un sentimiento, esta vez el orgullo.

---

252 Ampliaré esta idea en los capítulos siguientes.

(8, 19) Εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ νόμῳ καὶ ἐπαναπαύῃ νόμῳ καὶ **καυχᾶσαι ἐν θεῷ** καὶ γινώσκεις τὸ θέλημα καὶ δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου, πέποιθάς τε σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν, φῶς τῶν ἐν σκότει, παιδευτὴν ἀφρόνων, διδάσκαλον νηπίων, ἔχοντα τὴν μὀρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ (*Rom* 2, 17-20).

“Si tú te denominas judío, te apoyas en la ley, **te ufanas a causa de Dios**, conoces la voluntad (de él) y disciernes lo que importa por instruido a partir de la ley, estás convencido de que eres guía de ciegos, luz de los que están en la oscuridad, maestro de insensatos, profesor de necios, poseedor de la forma del conocimiento y la verdad en la ley”.

Los matices de ambos fragmentos quedan enlazados en el siguiente, tan enlazados como los sintagmas ἐν τῷ θεῷ y διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ:

(8, 20) εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ· οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι **ἐν τῷ θεῷ** διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δι’ οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν (*Rom* 5, 10-11).

“Pues si, a pesar de ser malvados, cambiamos en favor de la divinidad gracias a la muerte de su hijo, mucho más al cambiarnos viviremos mediante su vida: y no solo eso, también por estar enorgullecidos **gracias a Dios** por causa de nuestro señor Jesús el Ungido, debido al cual obtuvimos el cambio”.

El verbo καυχάομαι puede aparecer con un régimen de ἐν + dativo, de manera que sería normal esta aparición de **ἐν θεῷ**. Ahora bien, según analizamos en (3, 13), sería mejor entender en este sintagma un valor causal y traducir “a causa de Dios”, pues realmente es la causa del orgullo. Hemos, pues, de dejar atrás la traducción “enorgullecerse en algo”, que nunca utilizamos en español salvo para el caso litúrgico, y servirnos de la traducción “enorgullecerse de o por” algo, incluso, si el estilo lo requiere, “gracias a”.

Una última nota a este capítulo, dedicada a la palabra ἐκκλησία: normalmente traducida como “iglesia” o “Iglesia” he venido traduciéndola como “asamblea”, y quizá mejor sería hacerlo

como “asamblea de los convocados” o “asamblea de los llamados”, incluso sin más “convocatoria”, al estilo de lo que en español se puede oír o leer: “en mi convocatoria quedé el segundo” o, con otro sentido, “en segunda convocatoria”. Así se recogerían dos ideas importantes: la primera es el hecho de la llamada, como hemos comprobado ya; la segunda el hecho de que hay una reunión de los llamados. Obsérvese que ἐκ-κλησ-ία comparte con el participio pasivo κλησ-θείς la raíz, lo cual permite recoger ese carácter en “asamblea de convocados”, de manera que el agente (o el instrumento activo) puede entonces aparecer como ἐν θεῷ / ἐν Χριστῷ.

## 9. EL PAPEL DE JESÚS DE NAZARET

La figura de Jesús de Nazaret, considerada por Pablo de Tarso como el Ungido, es decir, el Mesías, título propio de la realeza judía y asociado en la época que nos interesa a muchos movimientos de distinto cariz en Judea (Piñero 2015: 410-423), resultó ser la pieza clave del puente construido para pasar de la primera a la segunda y última era según la secuencia escatológica. El objetivo de este capítulo es reparar en algunos matices religiosos y sintácticos que, considerados a través del *continuum* causa-instrumento-agente, pueden aclarar algunas ideas sobre lo dicho y hecho por el Tarsiota.

Así pues, tal como he llevado a cabo en el capítulo precedente, desglosaré la figura de Jesús de Nazaret, el Ungido para Pablo, por apartados ligados a la escatología.

### 9.1. INICIO DE LA NUEVA ERA

La escatología necesita concretar unos pasos, atenerse a un plan de alguna manera identificable para el interesado y para quienes se acerquen a saber. En el caso de Pablo de Tarso la señal fue la muerte de Jesús de Nazaret por crucifixión y su resurrección, pero antes el héroe hubo de venir al mundo según el plan divino (7, 19).

(9, 1) Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, ὃ προεπηγγέλματο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις περὶ τοῦ υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (*Rom* 1, 1-4).

“Pablo, esclavo del Ungido Jesús, llamado a ser apóstol designado para la buena noticia de Dios, la cual anunció de antemano por medio de sus profetas en las escrituras sagradas respecto a su hijo, nacido de la descendencia de David según la carne, declarado hijo de la divinidad a partir de la resurrección de entre los muertos, Jesús el Ungido, nuestro señor”.

Como se puede observar, tanto (7, 19) como (9, 1) son contradictorios en cuanto al momento de considerar hijo de la divinidad a Jesús de Nazaret, aunque esto pudo deberse a que

Pablo de Tarso había evolucionado este aspecto de su predicación entre una carta y otra.

Lo que interesa en este punto es la concatenación escatológica de los hechos presentados por el Tarsiota. Sea antes de nacer, sea al resucitar, es evidente que lo importante, ya se vio páginas atrás (8, 4), es la proclamación de hijo de la divinidad, no solo de Jesús, de los elegidos en general, los hermanos, que vendrían después.

## 9.2. PERÍODO INTERMEDIO

De los textos podemos deducir que hay un período intermedio entre la crucifixión y la vuelta del Ungido. Este período albergará la lucha humana entre el bien y el mal, lucha que acabará con la presencia del resucitado.

### 9.2.1. *Últimos momentos antes de la nueva era: el regreso y el juicio*

Indudablemente la idea de Pablo era que el Ungido solo gobernaría el periodo intermedio, mediaría en este tiempo, para después, ya conseguida de nuevo la unidad de la creación, pasar a un segundo plano.

(9, 2) Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας· ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, καταβήσεται ἀπ’ οὐρανοῦ... (1 Tes 4, 15-16).

“Pues os lo decimos con la palabra del señor, porque nosotros, los vivos que quedamos hasta la vuelta del señor, no adelantaremos a los ya muertos; porque el mismo señor bajará del cielo con clamor, con la voz de un arcángel y la trompeta de Dios...”

El regreso se culminaría con el juicio final:

(9, 3) τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ; θεὸς ὁ δικαίων· τίς ὁ κατακρινῶν; Χριστὸς [Ἰησοῦς] ὁ ἀποθανῶν, μᾶλλον δὲ ἐγερθεὶς, ὃς καὶ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ

ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν (*Rom* 8, 33-34).

“¿Quién encausará a los elegidos de Dios? Dios es quien juzga. ¿Quién es el que condena? El Ungido [Jesús] el que murió, más aún, el que fue resucitado, es quien está a la derecha de Dios, quien también intercederá en favor nuestro”.

(9, 4) (Ἰησοῦ Χριστοῦ) ὃς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Πιστὸς ὁ θεός, δι’ οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (*1 Cor* 1, 8-9).

“(Jesús el Ungido) el cual también os certificará hasta el final como irreprochables en el día de nuestro señor Jesús el Ungido. Digno de confianza es Dios, gracias al cual fuisteis llamados a la solidaridad de su hijo Jesús Ungido señor nuestro”.

Jesús, como ya ungido, acabaría interpretando el papel de guía de los ejércitos divinos de la vida a la hora de combatir contra la muerte para conformar una nueva y última era sin ella. Aunque como señor del período intermedio, acabaría sometiénndose tras su función al poder de la divinidad.

### 9.2.2. *El Ungido como señor temporal, no eterno*

La idea de que el reino de Yahvé sería el de Jesús, y que este reinaría para siempre, parece desvanecerse si se atiende al siguiente pasaje<sup>253</sup>:

(9, 5) εἴτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῶ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν. Δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῆ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. Ἐσχάτος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος· πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. Ὅταν δὲ εἴπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. Ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε [καὶ] αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾗ ὁ θεὸς [τά] πάντα

253 Sin atender a este fragmento, Vidal (2005: 232-234). Atendiendo a él, pero no concluyendo nada, Dunn (1998: 244): “But unusually, it is a temporary role, to be climaxed in the Son’s own subjection to God... No more need to be said at this point”.

ἐν πᾶσιν (1 Cor 15, 24-28).

“Después, el final, cuando entregue el reino a Dios padre, cuando desactive toda autoridad, todo poder, toda fuerza. Pues es preciso que reine hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies. Como último enemigo quedará desactivada la muerte; pues todo lo sometió bajo sus pies. Y cuando diga que todo está sometido, estará claro salvo por aquel que ha sometido todo a sí mismo. Y cuando someta todo a sí mismo, entonces también **el hijo mismo se someterá al que somete todo a sí mismo**, para que Dios sea todo en todo”.

De hecho, la jerarquía expresada en esta pasaje es la que corresponde a la idea de causante e intermediario tal como aparece en el siguiente texto.

(9, 6) ἀλλ’ ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατὴρ  
ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν,  
καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός,  
δι’ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ (1 Cor 8, 6).

“Pero nosotros tenemos un único Dios padre, del cual procede todo y nosotros vivimos para él<sup>254</sup>, y un único señor, Jesús el Ungido, gracias al cual todo sucede y nosotros somos gracias a él”.

Este himno ha sido traducido generalmente interpretando δι’ οὗ τὰ πάντα en el sentido de creador universal (Vidal 1996: 190 n. 119) pero el valor de intermediario activo encaja perfectamente con ἐξ οὗ τὰ πάντα referido a Yahvé y crea un paralelo perfectamente lógico. Se podría interpretar en este pasaje un doblete geminado centrado en la proclamación de dos papeles, el de la divinidad y el de su rey intermediario. En efecto, si comparamos los versos veremos que la estructura es paralela: dos primeros y dos segundos. Ahora bien, en la primera se establecería la primacía de la creación, de la totalidad de origen, mientras que en la segunda tendríamos la realidad de la operatividad intermedia. La primera gira en torno a la idea de causa mediante la expresión ἐξ οὗ, pues la preposición de este sintagma asume en esta época el valor causal sin problemas. Además, εἰς αὐτόν correspondería con la idea judía del dios místico: “se da a causa de él y gracias a

<sup>254</sup> Tras lo apuntado a propósito de Moisés, quizá pueda estudiarse la posibilidad de traducir “gracias a él”, que se recogería en el δι’ αὐτοῦ final. Véase a continuación.



εί”.

Sea como fuere, la segunda pareja de versos se centra en el Ungido, cuya acción claramente intermedia es decisiva para culminar el proceso que llevaría a los creyentes a la vida tras la muerte, como estamos viendo en este capítulo. Lo atractivo de esta propuesta es que la casualidad se repetiría en los dos pareados, el primero como origen y motor; en el segundo como punto intermedio. La traducción podría ser la siguiente:

“Pero nosotros tenemos un único Dios padre, del cual procede todo y nosotros vivimos por obra suya, y un único señor, Jesús el Ungido, gracias al cual todo sucede y nosotros estamos vivos gracias a él”.

### 9.2.3. *Valor del Ungido como ayudante temporal*

No solo el carácter transitorio del poder recibido indica que Jesús de Nazaret fue interpretado por Pablo como un ayudante para el período transitorio. Su asistencia terminaría con el juicio final, tal como se ha visto en (9, 2) y (9, 4), y parece referirse a la idea, propia de la época, de que la divinidad estaba muy lejos de los humanos, demasiado lejos, y hacía falta una mediación para tratar con nosotros (Sacchi 2004: 136-140). De todas maneras, hay otras pruebas de esto en el *corpus paulino*:

(9, 7) Διὸ προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ. Λέγω γὰρ **Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς** ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων (*Rom* 15, 7).

“Por eso, aceptaos unos a otros tal como el Ungido os aceptó para gloria de Dios. Pues afirmo que **el Ungido fue ministro de la circuncisión** en favor de la verdad de Dios para confirmar las promesas de los padres”.

El texto muestra que Pablo derivó el papel intermedio de Jesús de Nazaret hacia su propio interés por incluir a los gentiles, a algunos, claro, al judaísmo aperturista que pasó a defender tras su celo fariseo. Y sin duda la figura del Ungido estaba inmersa para el Tarsiota en la tradición judía, como hemos venido observando al tratar de Adán, Abrahán, Moisés.

Su servicio, ser ejemplo de entrega a lo imposible, tal como se atribuía a Abrahán (y de ser

por ello premiado), continúa con su actividad a modo de intermediario, un servicio diseñado como cauce de vivificación en lugar de cauce de putrefacción (época de Adán).

(9, 8) ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ὃς μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα (*Flp* 3, 20-21)

“Pues nuestra ciudadanía está en los cielos, de donde recibimos como salvador al señor, Jesús el Ungido, que transformará nuestro cuerpo de humillación en una forma igual a su cuerpo de gloria según la actividad que le da poder incluso para someter a él todo”.

Este pasaje<sup>255</sup> resulta especialmente importante porque presenta una característica definitoria del señor del periodo intermedio, a saber, la ἐνέργεια. La idea ha aparecido repetidamente en los fragmentos seleccionados hasta el momento, si bien es ahora el momento de extenderse a propósito de la misma.

### 9.3. ἐνέργεια. PRIMERA PARTE

En (9, 8) he traducido ἐνέργεια como “actividad” intentando recoger su valor etimológico. A este respecto, la palabra es muy clara. Se basa en la raíz \*ferg-, “hacer” (Roberts-Pastor 1996:194-195; Chantraine 1968<sup>2</sup>: s. v. ἔργον), al que se añaden el prefijo ἐν-, “dentro” y el sufijo -εια, variante femenina de -εως, sufijo empleado para crear, entre otros conceptos, nombres de oficios<sup>256</sup>. El sustantivo, por tanto, designa un trabajo interior, una actividad interior para la que, desgraciadamente, ya no tenemos palabra adecuada en español, pues energía, su descendiente directo, ha sido modificada por el uso científico. No obstante, sí se dice en español “energía interior” y quizá esta expresión sirva para traducir, o al menos entender, qué quiere decir en griego, siempre asumiendo que esa energía interior no es propia sino ajena al hombre, es decir, divina.

<sup>255</sup> Vidal (1996: 308 y 313) lo considera una glosa polémica de un seguidor de Pablo y lo fecha a finales del s. I.

<sup>256</sup> “Forma nombres propios abreviados y nombres comunes masculinos definidos por la característica que señala el nombre de base”, Rodríguez Alfageme 1988:65).

Por otra parte, no es este el único término derivado de \*ferg- que podemos encontrar en el *corpus* paulino. Obsérvese cómo aparece ἔργον directamente asociada al Ungido en un pasaje que engarza con ἔργον τοῦ θεοῦ, τοῦ νόμου, etc.

(9, 9) Προδέχεσθε οὖν αὐτὸν ἐν κυρίῳ μετὰ πάσης χαρᾶς καὶ τοὺς τοιούτους ἐντίμους ἔχετε, ὅτι διὰ τὸ ἔργον Χριστοῦ μέχρι θανάτου ἡγγισεν παραβολευσάμενος τῇ ψυχῇ, ἵνα ἀναπληρῶσιν τὸ ὑμῶν ὑστέρημα τῆς πρὸς με λειτουργίας (*Flp* 2, 29-30).

“Recibidlo pues, cristianamente, con toda la alegría, y tened a los tales en la más alta estima, porque **debido a la obra del Ungido** se acercó hasta la muerte arriesgando el alma para completar vuestra entrega a mí”.

Es evidente que hubo una obra, en opinión de Pablo, por la que Jesús de Nazaret mereció ser considerado el mediador. Fue en el pasado, cuando, según el Tarsiota, aceptó entregarse a la muerte por crucifixión, idea que no deja de ser una interpretación suya de un ajusticiamiento. El tema se puede apreciar en (7, 13): κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Es muy de notar que la idea motriz de la acción personal de Jesús dentro del plan está claramente marcada por dos hechos: el valor activo del participio y el artículo, que individualiza al autor como único. En este sentido, también el siguiente pasaje:

(9, 10) Ἦτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν. Μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται· ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν· συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός, ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν. Πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι’ αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς (*Rom* 5, 6-8).

“Pues el Ungido, cuando todavía estábamos sin fuerzas, en el momento oportuno, murió en favor de los impíos. Desde luego, a duras penas muere nadie en favor de un justo; aunque por un hombre de bien quizá alguien se atrevería a morir; (dio como prueba de su amor por nosotros Dios<sup>257</sup>... que el Ungido, cuando todavía éramos pecadores, murió en favor nuestro. Mucho más ahora absueltos por obra de su sangre

257 El texto parece incluir una interpolación desde el comienzo del pasaje hasta aquí (Vidal 1996: 406).

nos salvaremos gracias a él de la ira”.

Pero también hay que asumir que τὸ ἔργον Χριστοῦ tendría, según Pablo, una prolongación, el día del juicio final, como se puede comprobar en este mismo pasaje al leer que su sangre (su muerte) sería el medio para librarse del castigo el día del juicio final, momento en el cual el mismo Jesús de Nazaret ayudaría a la divinidad según se ha visto anteriormente. Además, puesto que su labor duraría todo el período intermedio, es lícito preguntar cómo actuaría, caso de hacerlo, durante dicho tiempo, para lo cual habría de trascender de alguna manera el hecho de estar muerto para este mundo de maldad y hacerse notar como el intermediario que era.

Apunta en este sentido el siguiente pasaje:

(9, 11) ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν, αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήσιν, **Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν**· (1 Cor 1, 23-4).

“Pero nosotros predicamos al Ungido crucificado, para los judíos un problema, para los gentiles una tontería, pero para los convocados, judíos y griegos, el Ungido **como fuerza de Dios, como sabiduría de Dios**”.

El texto es determinante porque aclara la visión del Tarsiota. Podemos entender mucho más si consideramos ahora el siguiente fragmento:

(9, 12) Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. Εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. Εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τότε μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην. Εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν. (Rom 8, 9-11).

“Pero vosotros no estáis en la carne sino en el espíritu<sup>258</sup>, si es que precisamente el espíritu de Dios habita dentro de vosotros. Y si alguno no tiene el espíritu del Ungido, ése no es de los de este. Pero si el Ungido está en vosotros, el cuerpo está muerto debido al pecado pero el espíritu es vida debido a la absolución. Y si el espíritu del que levantó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que levantó al Ungido de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos muertos gracias a (ese) espíritu suyo que habita dentro de vosotros”.

Se puede ahora entender el papel que Jesús de Nazaret, ya muerto para este mundo, pudo jugar a ojos de Pablo durante su interregno hasta el juicio final. En forma espiritual, como fuerza y sabiduría, habitaría dentro cada uno de los conversos procedentes de la gentilidad y los ayudaría, mediante dichas fuerza y sabiduría, a integrarse finalmente en el plan escatológico divino. De hecho, si se retoman algunas ideas trabajadas en capítulos anteriores se puede plantear que Pablo de Tarso consideró que el muerto resucitado Jesús de Nazaret, definido como el Ungido y señor del tiempo intermedio hasta la inauguración de la última y nueva era de vida real, se instalaría en el interior de los conversos para ayudarlos instilando fuerza interior y sabiduría con vistas a que su obra culminase tras su reinado temporal.

Obsérvese cómo de esta manera podemos entender ahora la verdadera extensión de la palabra ἐνέργεια, que, como he indicado, ha perdido en español el matiz de fuerza que actúa interiormente, y, en el caso de Pablo, fuerza ajena que actúa en el interior.

Es momento también de recordar lo estudiado a propósito de los conceptos activos, etiqueta que pretendía expresar, ahora queda reforzado, la idea de que actúan, es decir, realizan una obra, un trabajo, un ἔργον, inscrito en el diseño divino de regeneración de la creación en una última y perfecta fase final.

De manera que ἐν ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν (*Rom* 5, 6) indicaría una situación previa a la inhabitación del espíritu divino, incluso del espíritu de Jesús como ya no residente en este mundo y mediador capacitado dada su renuncia a vivir en la naturaleza en que había nacido, a intervenir en su antiguo ser, para ayudar a los llamados.

---

258 Trataré esta expresión más adelante. Traduzco por ahora convencionalmente pues no es relevante en este momento otra interpretación.

#### 9.4. FINALIDAD DE LA ACTIVIDAD DE JESÚS

Si hubo un plan hubo un fin (7, 13): ὅπως ἐξέλῃται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν. La manera de alcanzar ese “escapar del tiempo de maldad” residiría en afrontar lo imposible, confiar en que Yahvé salvará a quien desee morir como Isaac se salvó de ser sacrificado (8, 6).

La culminación de esta idea es lógica: (7, 17) y

(9, 13) Ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσὶν· γέγραπται γὰρ ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά. Ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιούται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται· ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλ’ ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς. Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρης τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρᾳ...(Gal 3, 10-13).

“Pues cuantos provienen de las obras de la Ley están bajo una maldición. Pues está escrito que *maldito el que no se atiene a todo lo escrito en el libro de la Ley para cumplirlo*. Porque es claro que mediante la Ley nadie es reconocido como justo ante Dios, porque *el justo vivirá debido a la confianza*. Pero la Ley no proviene de la confianza, sino que *quien practique sus preceptos, vivirá a causa de ellos*. El Ungido nos rescató de la maldición de la Ley al hacerse maldición en favor nuestro”.

La finalidad toda de Jesús es, durante el periodo intermedio en que coincidirían vivos y muertos, reinar y dirigir el combate contra el mal y la muerte:

(9, 14) Εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ (Rom 14, 9).

“Pues para eso murió y vivió el Ungido, para ser señor de muertos y vivos”.

#### 9.5. EL PRIMERO

La culminación de todo el proceso era la vuelta a la vida de quienes se hubieran convertido

y hubieran cumplido los mínimos de exigencia. Aunque no hay que olvidar que Pablo de Tarso consideró a Jesús el primero de una serie<sup>259</sup>. Tras escribir que sería una tontería confiar en un imposible, la resurrección del Nazareno, y que eso mismo convertiría el imposible en verdad, continuó Pablo en (8, 4): Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγγιγέρται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων (*1 Cor* 15, 20).

#### 9.6. διὰ + ACUSATIVO Y διὰ + GENITIVO A PROPÓSITO DE JESÚS EL UNGIDO Y PARALELOS

Una vez analizados los rasgos que esencialmente atribuyó Pablo de Tarso a Jesús de Nazaret como elemento de su discurso escatológico, es hora de centrarse en el análisis de las expresiones sintácticas que pudieran recoger este pensamiento. En primer lugar trataré los sintagmas διὰ Χριστόν / διὰ Ἰησοῦν y διὰ Χριστοῦ / διὰ Ἰησοῦ<sup>260</sup>. (Timms 2000: 122-134).

Considero puntos de partida de esta sección el concepto de obra y el *continuum* causa-instrumento-agente. Y tal como la acción expresada en activa requiere un sujeto, la acción considerada en pasiva puede requerir un sujeto agente. Una de las formas más importantes de expresar en griego este concepto es διὰ + genitivo. Además, la expresión de la causa mediante διὰ + acusativo es de suma relevancia en griego helenístico. Zerwick (2002: 62-63) indica que διὰ + acusativo “indica la causa (=“a causa de”), incluida también la causa final” mientras διὰ + genitivo significa “por medio de”. Empleado en sentido causal, se refiere de por sí a la causa intermedia o instrumental”. Harris recoge los valores de modo/instrumento/agente (means/instrument/agent) bajo un mismo apartado y escribe:

From the local/spatial sense of διὰ there naturally developed the instrumental sense, which marks the medium through which an action passes before its accomplishment... Sometimes, however, διὰ with the genitive expresses not the efficient means but the ultimate cause, not instrumentality but sole agency (2012: 70).

Atendamos entonces a varios ejemplos que recogen, a propósito de la figura de Jesús de

<sup>259</sup> Analizaré este concepto al examinar el papel de los conversos durante el periodo intermedio del tiempo escatológico.

<sup>260</sup> Timms (2000: 122-134) y Campbell (2012: 237-266) sobre este tema.

Nazaret, cuanto el Tarsiota le atribuyó en su predicación mediante *διά*.

#### 9.6.1. *διά Χριστόν, διά Χριστοῦ*

Como ya se ha visto, el Ungido fue el medio de la salvación:

(9, 15) ὅτι οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργὴν ἀλλὰ εἰς περιποίησιν σωτηρίας **διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ** (*1 Tes 5, 9*).

“Porque no nos dispuso Dios para la ira sino para la adquisición de la salvación **gracias a nuestro señor Jesús el Ungido**”.

Como causante del proceso general al servicio de la divinidad,

(9, 16) Παῦλος ἀπόστολος οὐκ **ἀπ’ ἀνθρώπων** οὐδὲ **δι’ ἀνθρώπου** ἀλλὰ **διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς** τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν...(*Gal 1, 1*).

“Pablo apóstol no de parte de los hombres ni **gracias a hombre alguno** sino **gracias a Jesús el Ungido y el dios padre** que lo levantó de entre los muertos...”

El progreso del periodo intermedio se debe a Jesús de Nazaret:

(9, 17) (δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν) **δι’ οὗ** ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου **διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ** περὶ πάντων ὑμῶν ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ (*Rom 1, 5-8*).

“(Esclavo de Jesús el Ungido nuestro señor) **gracias al cual** obtuvimos gracia y apostolado para obediencia de fe entre todas la naciones en su nombre, a todos los



amados de Dios que estáis en Roma, llamados santos, tengáis la gracia y la paz por parte de Dios nuestro padre y Jesús el Ungido el señor. En primer lugar agradezco a mi dios **por causa de Jesús el Ungido** a propósito de todos vosotros porque vuestra confianza es pregonada en todo el mundo”.

Se presenta también como incuestionable agente intermedio<sup>261</sup>:

(9, 18) τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νίκος διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ  
(1 Cor 15, 57).

“Pero gracia al dios que nos da la victoria **gracias a nuestro señor Jesús el Ungido**”.

Jesús trae paz al presente del converso:

(9, 19) Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δι’ οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν [τῇ πίστει] εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἐστήκαμεν καὶ καυχώμεθα ἐπ’ ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (Rom 5, 1-2).

“Absueltos pues a partir de la confianza tenemos la paz con la divinidad **gracias a nuestro señor Jesús el Ungido, gracias al cual** también tenemos ganada, por la confianza, la entrada a la misma gracia por la que nos mantenemos en pie y (gracias al cual) nos enorgullecemos por la esperanza de la gloria divina”.

Actúa en el proceso del juicio final:

(9, 20) ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ (Rom 2, 16).

“En el día en que la divinidad juzgará lo oculto de los hombres según la buena noticia que yo transmito **gracias al Ungido Jesús**”.

---

261 Igualmente Rom 7, 25.

Traduzco τὸ εὐαγγέλιον μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ entendiendo que está compuesto por un genitivo subjetivo<sup>262</sup>, no posesivo, μου del que se deriva la idea causal, διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ.

El resultado final de su obra, siempre, como hemos visto antes, para gloria final de la divinidad en:

(9, 21) πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης τὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ (*Flp* 1, 11).

“Llenos del fruto de la absolución, **el debido a Jesús el Ungido**, para gloria y alabanza de Dios”.

#### 9.6.2. *Conceptos activos*

No es este el único procedimiento empleado por Pablo de Tarso para hablar de Jesús de Nazaret como causante o instrumento del proceso escatológico. En numerosas ocasiones el *corpus* paulino incluye el sintagma διὰ + acusativo /genitivo seguido del nombre de Jesús o su título a su vez en genitivo, una suerte de διὰ κρίσιν θεοῦ /διὰ κρίσεως θεοῦ. El uso de la expresión resultante parece extremadamente notable a tenor de lo visto en otros capítulos.

(9, 22): Γνωρίζω γὰρ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ’ ἐμοῦ ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον· οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ... (*Gal* 1, 11-12).

“Pues quiero haceros saber, hermanos, que la buena noticia anunciada por mí que no es según lo humano; pues ni yo la recibí de hombres ni fui instruido, sino gracias a una revelación de Jesús el Ungido”.

Se entiende en general que fue Jesús el Ungido, al que ya hemos visto convertido en fuerza

<sup>262</sup> Un paralelo sería εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ’ ἐμοῦ (*Gal* 1, 11).

y sabiduría de la divinidad, quien comunicó a Pablo el secreto de su buena noticia.

El ya revisado (7, 21) es otro ejemplo de este uso, en concreto referido a la cruz como causa de orgullo: *μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. El texto aclara perfectamente el valor de la sinécdoque: *δι' οὗ ἔμοι κόσμος ἐσταύρωται καὶ γὰρ κόσμῳ*. Este ejemplo es especialmente interesante porque una expresión epexegetica como la proposición de relativo *δι' οὗ* (referida a Jesús) es en realidad *variatio* de *ἐν τῷ σταυρῷ*. La cruz, primer paso del cambio escatológico, asume el valor del propio actor.

El cuerpo de Jesús es concebido exactamente igual que la cruz.

(9, 23) ὥστε, ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ **διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ** (*Rom 7, 4*).

“De manera, hermanos míos, que también vosotros moristeis para la Ley gracias al cuerpo del Ungido”.

La confianza mostrada por el Ungido, tal como la de Abrahán, es determinante para desencadenar el tiempo escatológico final. En este sentido, una cita merece especial atención:

(9, 24) Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἀμαρτωλοί· εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ (*Gal 2, 15-16*).

“Nosotros somos por nacimiento judíos y no gentiles pecadores; pero sabedores de que una persona no es absuelta a partir de **las obras de la Ley sino gracias a la confianza de Jesús el Ungido**, también nosotros confiamos en su momento en Jesús el Ungido, para ser absueltos a partir de la confianza en el Ungido y no de las obras de la Ley, porque a partir de las obras de la Ley ninguna carne será absuelta”.

En este texto de expresión bastante difícil considero que los genitivos segundos de *ἐργων νόμου*, *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, *ἐκ πίστεως Χριστοῦ*, *ἐξ ἔργων νόμου* podrían ser subjetivos.

En todo caso, lo que resulta de sumo interés es que la confianza, suponemos del propio Jesús, su acto fundacional del periodo intermedio, fue considerada por Pablo como desencadenante de la absolución el día del juicio final.

## 9.7. COROLARIO. MULTIPLICIDAD LINGÜÍSTICA EN EL USO DE LAS PREPOSICIONES

### 9.7.1. *Consideraciones iniciales*

Una vez analizado el papel de Jesús de Nazaret en vida y en espíritu, siempre como intermediario en el periodo puente entre eras según la versión escatológica del judaísmo que Pablo de Tarso presentó a los gentiles, es hora de examinar algunos ejemplos de ἐν + dativo que resaltan este valor dentro del *continuum* causa-instrumento-agente. Como se verá, la base de este apartado es el paralelo entre preposiciones formando dobles, lo cual tiende a afianzar lo examinado hasta el momento.

Jesús es el desencadenante no solo del proceso de predicación a las naciones, también de crecimiento ético una vez realizada la predicación:

(9, 25) Λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, ἵνα καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ, καθὼς καὶ περιπατεῖτε, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον. οἴδατε γὰρ **τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ** (1 Tes 4, 1-2).

“Por lo demás, hermanos, **os rogamos y exhortamos por medio del señor, Jesús**, a que tal como aceptasteis de nosotros cómo debéis comportaros y agradar a Dios, así también os comportéis, para que destaquéis<sup>263</sup> más. Pues conocéis **qué preceptos os dimos gracias al señor Jesús**.”

Parece claro que el fragmento consta de un doblete (παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ y τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ) que es además *homoiooteleuton*. Por tanto, es al menos lícito considerar que se trata de un paralelo entre ἐν y διὰ.

<sup>263</sup> Bauer: “be outstanding”, “be prominent”, “excel”, en este pasaje, “progress more and more”. Pero parece suficiente “destacar”.

En este sentido, es de la mayor importancia volver sobre (8, 4), pasaje que equipara a Adán y el Ungido duplicando las preposiciones ἐν y διὰ. Igualmente (8, 14), detallado en su momento como un hábil texto retórico.

En cuanto a las ideas de energía que ya se han comentado, este versículo resulta especialmente ilustrativo si se relaciona con lo explicado sobre inhabitación:

(9, 26) πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με (*Flp* 4, 13).

“Todo lo puedo por obra de quien me da fuerzas por dentro”.

El amor demostrado al morir por los futuros creyentes se recoge en un texto que también recupera la idea de energía y juega con las preposiciones:

(9, 27) ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ πίστις δι’ ἀγάπης ἐνεργουμένη (*Gal* 5, 6).

“Pues **por medio del Ungido Jesús** ni la circuncisión tienen fuerza alguna ni la incircuncisión, sino la confianza activada en nuestro interior gracias al amor”.

El fragmento gana todo el significado de esta manera, pues se atiende a la novedad de la igualdad entre creyentes judíos y gentiles, el papel del primero de ellos y el amor que instilaría la hazaña de este en el interior de cada uno de los hermanos vivos todavía.

Quien se entregó por quienes no merecían esa entrega resultó amar a todos ellos y mediante ese amor alcanzar el último y definitivo periodo de vida. El siguiente ejemplo es un intenso pasaje (himno) que termina con un doblete muy claro: tras exponer todo aquello que puede hacer naufragar la empresa paulina, escribe el Tarsiota:

(9, 28) ἀλλ’ ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς. πέπεισμαι γὰρ ὅτι οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα οὔτε

δυνάμεις οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος οὔτε τις κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ **τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν** (Rom 8, 37-39).

“Pero de todo esto venceremos **gracias a quien nos amó**. Pues estoy convencido de que ni la muerte ni la vida ni los ángeles ni los principados ni lo presente ni el futuro ni las fuerzas ni la altura ni la profundidad ni creación nueva alguna podrá separarnos del amor **de Dios, el (manifestado) por obra del Ungido Jesús nuestro señor**”.

En efecto, los dos sintagmas destacados en negrita son en realidad una misma forma de expresar que el amor de la divinidad se manifestó mediante un acto de amor en favor de los impíos (9, 10).

Un ejemplo más de *variatio* es el siguiente. Hablando de los revoltosos de Corinto escribe Pablo en tono irónico<sup>264</sup>:

(9, 29) ἡμεῖς μωροὶ **διὰ Χριστὸν**, ὑμεῖς δὲ φρόνιμοι **ἐν Χριστῷ**· ἡμεῖς ἀσθενεῖς, ὑμεῖς δὲ ἰσχυροί· ὑμεῖς ἑνδοξοί, ἡμεῖς δὲ ἄτιμοι (1 Cor 4, 10).

“Nosotros tontos **a causa del Ungido**, vosotros inteligentes **por obra del Ungido**; nosotros débiles, vosotros fuertes; vosotros ilustres, nosotros deshonrados”.

No se entiende correctamente la ironía si se desatiende la *variatio* entre διὰ y ἐν.

#### 9.7.2. ἐν + dativo aislado

La obra de Jesús es desencadenante del plan divino:

(9, 30) ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε· τοῦτο γὰρ **θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ** εἰς ὑμᾶς (1 Tes 5, 18).

<sup>264</sup> “Debe entenderse todo el párrafo como una crítica irónica contra los «espirituales» de Corinto... Todo el párrafo está lleno de sarcasmo y amonestaciones a los engreídos” (Piñero 2015: 261).

“Dad gracias por todo; pues esta es **la voluntad de Dios por medio del Ungido Jesús** para vosotros”.

En este caso deberíamos entender “realizada por”.

Al hablar de la finalidad a la que serviría la obra de Jesús de Nazaret como intermediario mencionábamos a Abrahán. Es el momento de retomar (9, 13) para continuarlo y traducir de otra manera el ἐν Χριστῷ que contiene:

(9, 31) Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται· ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεκόμενος ἐπὶ ξύλου, ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ **γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ**, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως (*Gal* 3, 13-14).

“El Ungido nos rescató de la maldición de la Ley al hacerse maldición en favor nuestro, porque está escrito: *Maldito todo el que está colgado de un madero* para que la bendición de Abrahán llegara a los gentiles **por obra del Ungido Jesús**, para que recibiéramos la promesa del espíritu gracias a la confianza”.

De esta manera la construcción ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ es paralela a ἐνευλογηθέσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη de (8, 6). Por otra parte, un argumento a favor de esta traducción está en un texto platónico ya citado (3, 7): Ποιητὴς μὲν ἄρα ψευδὴς ἐν θεῷ οὐκ ἔνι (Pl. *R.* 382d 9), que Eggers Lan (1986) traduce “por consiguiente no puede hallarse **en Dios** un poeta mentiroso”. La traducción parece errónea si se atiende a τί δέ; ἦν δ’ ἐγώ· ψεύδεσθαι θεὸς ἐθέλοι ἂν ἢ λόγῳ ἢ ἔργῳ φάντασμα προτείνων; (*R.* 382a). En efecto, aquí se niega que la divinidad sea causante de las mentiras de los poetas, luego no puede asumirse que en la divinidad estén los poetas, sino, muy al contrario, y la traducción de (3, 7) ha de ser “por obra de la divinidad es imposible un poeta mentiroso”.

Al explicar que la absolución en el juicio final dependía de la obra de Jesús de Nazaret y que entonces el converso debía dejar de pecar, escribió el Tarsiota lo siguiente:

(9, 32) εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὐρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί, ἄρα

Χριστὸς ἀμαρτίας διάκονος; μὴ γένοιτο (*Gal* 2, 17).

“Si por procurar ser absueltos **por medio del Ungido** somos encontrados también nosotros pecadores, ¿acaso el Ungido es ministro del pecado? De ninguna manera”.

La merced concedida, la llamada y posterior salvación, se debía a Jesús, como se ha visto hace un momento y se comprueba ahora:

(9, 33) Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε περὶ ὑμῶν ἐπὶ τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ τῇ δοθείσῃ ὑμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ... (*1 Cor* 1, 4).

“Doy gracias a mi Dios en todo momento por vosotros debido a la gracia de Dios concedida a vosotros **por obra del Ungido Jesús**, porque en todo fuisteis enriquecidos **por obra suya...**”

A continuación, un fragmento complejo que se enmarca en la definitiva labor de Jesús de Nazaret tanto durante la vida de los creyentes hasta el juicio como en el juicio<sup>265</sup>:

(9, 34) [Ἀλλὰ] ἅτινα ἦν μοι κέρδη, ταῦτα ἤγημαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν. Ἀλλὰ μενοῦνγε καὶ ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου, δι’ ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην, καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα, ἵνα Χριστὸν κερδήσω καὶ εὕρεθῶ ἐν αὐτῷ, μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ [τὴν] κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, εἴ πως καταστήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν (*Flp* 3, 7-10).

“Lo que para mí era ganancia lo consideré pérdida a cusa del Ungido. Más aún, considero incluso que todo es pérdida por la grandeza de conocer al Ungido mi señor, debido al cual perdí todo y todo lo considero basura para ganar al Ungido y **por él ser hallado** no por el hecho de tener mi absolució, la que proviene de la Ley, sino la que

<sup>265</sup> Se trata de (9, 8) ampliado.



debida a la confianza de Jesús, la que proviene de Dios por la confianza de conocerlo a él (Jesús), la fuerza de su resurrección y lo solidario con sus sufrimientos como compartiendo forma por su muerte, si de alguna manera alcanzo la resurrección de los muertos”.

La traducción que ofrezco se basa en el siguiente estudio retórico y sintáctico: el fragmento está constituido por una idea primera que será explicada mediante una importante ampliación: [Ἀλλὰ] ἅτινα ἦν μοι κέρδη, ταῦτα ἤγημαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν.

La ampliación consta de un paralelo basado en ἡγοῦμαι, repetido con notable *variatio*: la primera ocasión seguido de una instancia causal (διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου, δι’ ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην), la segunda con otra final (ἵνα Χριστὸν κερδήσω καὶ εὕρεθῶ ἐν αὐτῷ). La complicación hasta el momento consiste principalmente en que la causa se desglosa a su vez en dos partes, una especie de hendíadis: conocer al Ungido es causa, y él mismo es causa. Pero también es una hendíadis el hecho de que haya causa y finalidad juntos<sup>266</sup>.

Dicho ésto, las oraciones finales, entendidas tal como propongo, son a su vez un quiasmo:

Χριστὸν κερδήσω Al Ungido ganarlo

καὶ εὕρεθῶ ἐν αὐτῷ ser hallado por él

Pablo sujeto, el Ungido objeto, el Ungido sujeto agente y Pablo sujeto paciente, quiasmo que he intentado reflejar en la sintaxis de la traducción. La peculiaridad de esta segunda final es una proposición causal constituida por el participio μὴ ἔχων, causal que yo he colocado dentro del paréntesis. Otro detalle que hay que notar es la supresión de una coma entre ἐπὶ τῇ πίστει y τοῦ γνῶναι porque considero que este infinitivo con artículo es epexegetico (Wallace 1995:607) dependiendo lógicamente de πίστει (Decker 2014: 379).

9.7.3. εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε (Gal 3, 26-27). “Fuisteis bautizados para Cristo”

Tras analizar el valor de εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν (8, 7) desde un punto de vista lingüístico quedó patente que no hay por qué traducir esta construcción con el valor de inclusión en

266 Mouchnová (1994: 247): “La coordination des syntagmes assumant des fonctions différents, à savoir CAUS et FIN, peut s’expliquer par le fait que les deux fonctions en sont pas senties comme vraiment hétérogènes puisqu’elles reposent sur la même relation causale ».

una era, la de la Ley que él habría transmitido. En su lugar, lingüísticamente es válido “por”. Es evidente que la similitud de ese pasaje con el siguiente aboga en la misma dirección:

(9, 35) Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἑλλήν, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ, κατ’ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι (*Gal* 3, 26-29).

La traducción más usual de ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε es en el siguiente sentido (Vidal 1996): “pues cuantos fuisteis bautizados **para pertenecer a Cristo** fuisteis revestidos de Cristo”. Pero una revisión completa del pasaje desde el punto de vista retórico y desde el *continuum* causa-instrumento-agente revela otras posibilidades.

Retóricamente se puede observar que hay dos partes:

a. Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.

b. οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἑλλήν, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ, κατ’ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι

La primera pivota sobre la idea de la confianza de una manera sutil: gracias a la confianza en Jesús el Ungido se es hijo de Yahvé; esa confianza imita a la que tuvo Jesús, el gran intermediario y agente definitivo, que serviría como sirvió Moisés: mediador (ἐν χειρὶ μεσίτου de *Gal* 3, 19) y por lo tanto agente de futuros bautismos en el momento de materializarse su confianza, es decir, al morir crucificado. La confianza en Jesús equivaldría a ser bautizado por él, de manera que revertería en el creyente el hecho de creer: zambullirse en el creer en Jesús sería como ser bautizado por él cuando murió (el acto que lleva a creer).

La segunda parte iguala a los dos personajes que creyeron, Abrahán y Jesús, de los cuales se puede afirmar que son jefes de un pueblo: el primero como padre, el segundo como señor. Se trata de una adscripción, no de una pertenencia.

Un ejemplo del valor de la muerte de Jesús como elemento que bautiza (en realidad “purifica”) sería el siguiente:

(9, 36) ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι, ὅσοι ἐβαπτίσθημεν **εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν**, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν; (*Rom* 6, 3).

“¿No sabéis que fuisteis bautizados por Jesús el Ungido, que por su muerte fuisteis bautizados?”

Tratados ambos pasajes como ejemplo del *continuum* causa-instrumento-agente, resultan notablemente diferentes de un texto como ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, (*1 Cor* 8, 6), en el que de hecho este εἰς αὐτόν referido a Yahvé es muy similar a ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν **εἰς Χριστόν**, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν (*Gal* 3, 23-25): ambos son casos del valor clásico de la preposición, un uso lativo: “hasta”. La asociación de la preposición εἰς con βαπτίζειν ha de ser estudiada independientemente, como se verá al tratar esta estructura referida a Pablo.



## 10. OTROS PERSONAJES DEL PERIODO INTERMEDIO: PABLO

Tras examinar las figuras de Yahvé, Adán, Abrahán, Moisés y Jesús de Nazaret desde el punto de vista del *continuum* causa-instrumento-agente podría pensarse que no hay más personajes involucrados en el drama escatológico. Nada más lejos de la realidad: aún quedan dos elementos que examinar. El primero es el propio Pablo de Tarso, involucrado totalmente en la propuesta escatológica y obligado por ella. Este capítulo, dedicado a él, repasará tanto el encargo divino recibido como las implicaciones que conllevó desde el punto de vista de *év* + dativo y sus paralelos, repasando también qué tipo de periodo intermedio calculaba el Tarsiota y cómo se llevaría a cabo, es decir, cómo había que actuar en él.

### 10.1. ORIGEN DIVINO DE LA ENCOMIENDA

Sin ninguna duda Pablo argumentó que lo suyo era cuestión divina. Era la mejor presentación de su doctrina, el más adecuado respaldo para su idea de que los tiempos iban a cambiar para quien supiese verlo: el conjunto de lo predicado radicaría en un plan divino: la misma divinidad que planeaba lo designaba a él como integrante del proceso. Es más, su dios lo designaba a él para continuar el plan. Esto resulta lógico si pensamos en términos mecánicos: el desencadenante de todo, Jesús de Nazaret, ya no estaba en la tierra y se hacía presente en forma espiritual dentro de Pablo; había, por tanto, que superar un vacío en la cadena de transmisión, pues era necesario trasladar esa espiritualidad a los demás carnales (por decirlo en términos paulinos). Volvía a hacer falta un mediador para continuar la tarea de avisar a los convocados cómo actuar hasta el final del tiempo antiguo (juicio final) y ganarse el nuevo tiempo.

(10, 1) Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις, περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Rom* 1, 1-7).

“Pablo, esclavo de Jesús el Ungido, llamado a ser apóstol designado para la buena noticia de Dios, la cual anunció de antemano por medio de sus profetas en las escrituras sagradas respecto a su hijo, nacido de la descendencia de David según la carne, declarado hijo de Dios mediante el poder según el espíritu de santidad a partir de la resurrección de entre los muertos, Jesús el Ungido, nuestro señor, gracias al cual obtuvimos gracia y apostolado para la obediencia (originada en) la confianza<sup>267</sup> destinado a todas las naciones en favor de su nombre, a todos los amados de Dios que estáis en Roma, llamados santos, la gracia y la paz para vosotros por parte de Dios nuestro padre y Jesús el Ungido el señor”.

(10, 2) Θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι [Χριστοῦ] εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον (*Gal* 1, 6).

“Me quedo estupefacto de que tan rápidamente os hayáis pasado, abandonando a quien os convocó mediante la gracia [del Ungido], a otro evangelio”.

(10, 3) οὐ γάρ τολμήσω τι λαλεῖν ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι’ ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν, λόγῳ καὶ ἔργῳ ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος [θεοῦ] (*Rom* 15, 18).

“Pues no me atreveré a decir nada distinto a lo que el Ungido activó gracias a mí para obediencia de las naciones, de palabra y de obra mediante el poder de signos y prodigios, mediante el espíritu [de Dios]”.

La traducción de este pasaje intenta recoger la presencia de \*φεργ- en κατειργάσατο, como en otras ocasiones. Nótese también (se verá más tarde) δι’ ἐμοῦ, “gracias a mí”. De hecho, (10, 3) es un resumen de lo que Pablo pensaba sobre todo el proceso escatológico: quién lo planeó, quién lo desencadenó, mediante quién se perpetuó y a quién iba dirigido.

(10, 4) ἀλλὰ τοὐναντίον ἰδόντες ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς, ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη, καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν μοι... (*Gal* 2, 7-9).

<sup>267</sup> Interpreto un genitivo subjetivo en εἰς ὑπακοὴν πίστεως a la luz de los ejemplos de Abrahán y Jesús de Nazaret, cuya confianza en el plan de Yahvé derivó en obediencia para lo imposible.

“Por contra, al ver que se me ha confiado la buena noticia de la incircuncisión tal como a Pedro la de la circuncisión, el que actuó dentro de Pedro para el apostolado de la circuncisión actuó también dentro de mí para las naciones, y sabedores de la merced a mí concedida...”

Estros cuatro fragmentos presentan la cuestión y al mismo tiempo recuperan matices ya estudiados a propósito de anteriores personajes del drama escatológico: la divinidad que llamó (ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς), el Ungido que actuó como intermediario (ἐν χάριτι [Χριστοῦ]) e inspiró (δι’ οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν), la fuerza (ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης) y la energía (κατειργάσατο, ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ, ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ), la transmisión y la obra (λόγῳ καὶ ἔργῳ).

Y también estos fragmentos permiten continuar el trabajo, pues cada paso escatológico estará determinado por lo ahora encontrado: la merced de poder incorporarse al mecanismo con un papel preponderante (δι’ οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν, τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν μοι), la obra propia encadenada a la del Ungido (ὃν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι’ ἐμοῦ), la santidad de los convocados (κλητοῖς ἁγίοις). Pero también desilusión por la defección, por la injerencia y la consecuente disensión o la falta de unidad (Θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ... εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον), la posibilidad de fracaso... Confirmemos alguno de estos puntos, quizá de los más controvertidos y que requerirán análisis en capítulos posteriores.

## 10.2. LA OBRA DEL TARSIOTA

Pablo se integró en el drama escatológico concatenando a quienes no estaban en este mundo (la divinidad, Jesús el Ungido) con quienes se incorporarían al mundo futuro (los gentiles conversos). Lo hizo como una labor que cumplir, la integración de las naciones (o mejor dicho al menos algunas personas de cada nación) en Israel para que la religión de Yahvé triunfara en todas partes y demostrara así su poder universal, cósmico. Ese sería el indicio y la prueba al mismo tiempo de que llegaría el reino del nuevo tiempo, el de la santidad de los elegidos. Y esa sería precisamente su parte del proceso: los nuevos creyentes como obra.

(10, 5) τολμηρότερον δὲ ἔγραψα ὑμῖν ἀπὸ μέρους ὡς ἐπαναμνησκῶν ὑμᾶς διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς τὸ εἶναι με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς

τὰ ἔθνη, ἱεουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν  
εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Ἔχω οὖν [τὴν] καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ  
τὰ πρὸς τὸν θεόν· (Rom 15, 15-17).

“Pero os escribí con demasiada osadía en alguna parte para volver a recordaros, por la gracia dada a mí por Dios **para que yo sea servidor sagrado del Ungido Jesús para las naciones, que administro como sacerdote la buena noticia de Dios**, para que la ofrenda de las naciones sea bien acogida, santificada mediante el espíritu santo. En consecuencia, me enorgullezco del Ungido Jesús en lo referente a Dios”.

(10, 6) Οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐόρακα;  
οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ; εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, ἀλλὰ γε ὑμῖν εἰμι·  
ἡ γὰρ σφραγὶς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ (1 Cor 9, 1-2).

“¿No soy libre? ¿No soy el enviado? ¿no he visto a Jesús nuestro señor? **¿No sois vosotros mi obra gracias al señor?** Si para otros no soy enviado, desde luego lo soy para vosotros; **pues el sello de mi envío sois vosotros por obra del señor**”.

(10, 7) Ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος. Εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκὶ, **τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου**, καὶ τί αἰρήσομαι οὐ γνωρίζω. Συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῶσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι, πολλῶ [γὰρ] μᾶλλον κρεῖσσον· τὸ δὲ ἐπιμένειν [ἐν] τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι’ ὑμᾶς. Καὶ τοῦτο πεποιθῶς οἶδα ὅτι μενῶ καὶ παραμενῶ πᾶσιν ὑμῖν εἰς τὴν ὑμῶν προκοπὴν καὶ χαρὰν τῆς πίστεως... (Flp 1, 21-25).

“Pues para mí vivir es el Ungido y morir una ganancia. Pero si vivir en la carne **es para mí el fruto de (mi) obra**, tampoco sé qué elegir. Estoy atormentado por dos cosas, por tener el ansia de disolverme y estar con el Ungido, pues con mucho es lo mejor... pero permanecer en la carne es más necesario debido a vosotros. Y convencido de esto sé que permaneceré y me quedaré con vosotros con vistas al progreso y la alegría de la confianza...”

El pasaje es muy relevante porque muestra que Pablo de Tarso era consciente de las consecuencias personales de su obra y que en él convivieron dos ansias, la de estar ya en el tiempo



último, culminación escatológica, con el Ungido<sup>268</sup> y la de continuar la obra para la que se consideraba designado. El carácter perentorio de esta segunda opción encajaba con la idea escatológica, daba sentido a su vida, siempre sometida al cielo por Yahvé<sup>269</sup>, y le impelía a la batalla contra todos por alcanzar antes el punto necesario de conversión para la llegada del segundo tiempo, el reino de Yahvé.

Su obra se dirige a todas las naciones, así se proclamó en la profecía a Abrahán recogida en numerosos puntos del AT, como la cita (*Sal* 117, 1 *LXX*) de este pasaje:

(10, 8) αἰνεῖτε, πάντα τὰ ἔθνη, τὸν κύριον καὶ ἐπαινεσάτωσαν αὐτὸν πάντες οἱ λαοί  
(Rom 15, 11).

“Alabad, todas las naciones, al Señor y ensalzadlo todos los pueblos.”

La relación que estableció con sus comunidades, con su “obra”, fue especialmente estrecha, inspirada quizá en la figura de Abrahán, el designado padre de todas las naciones (Eisenbaum 2009: 201):

(10, 9) ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεὸς, ὡς ὁσιῶς καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἐγενήθημεν, καθάπερ οἴδατε, ὡς ἓνα ἕκαστον ὑμῶν ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ παρακαλοῦντες ὑμᾶς καὶ παραμυθούμενοι καὶ μαρτυρόμενοι εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν (*1 Tes* 2, 10-11).

“Vosotros y Dios sois testigos de cuán santa, justa, irreprochablemente nos comportamos con vosotros los que confiáis, sabéis que exactamente tal **como un padre a sus hijos**, exhortándoos y aconsejándoos, y conjurándoos a que os condujeráis con la dignidad del dios que os convoca a su reino y gloria”.

268 ¿Sin esperar al juicio final, por llegar inmediatamente este?

269 Recuerdese *Gal* 1, 14: καὶ προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων: “y me preparé en el judaísmo por encima de muchos de mi edad dentro de mi propio pueblo, convirtiéndome en vehemente celador de las tradiciones religiosas de mis padres”.

(10, 10) ἐὰν γὰρ μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχητε ἐν Χριστῷ ἀλλ' οὐ πολλοὺς πατέρας· ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα (*1 Cor 4, 15*).

“Pues aunque tengáis infinitos pedagogos como seguidores del Ungido<sup>270</sup>, sin embargo no tenéis muchos padres, ya que gracias a Jesús el Ungido yo os engendré por obra de la buena noticia”.

### 10.3. DETALLES DE LA OBRA

El trabajo encomendado al Tarsiota fue, por supuesto, alcanzar el mayor número posible de naciones gentiles para lograr un grupo de conversos de todas ellas. La labor, sin embargo, no fue solo esta, ya que había que lograr que los conversos supieran y vivieran lo mismo que él, a saber, que los tiempos comunes cesaban, que había que abandonar la noche, la oscuridad de la carne y la muerte y alcanzar el día, la luz de la gloria y la resurrección o la inmortalidad según el caso. Y todo bajo el prisma de la guerra cósmica, entre dos eras, en una batalla que se manifestaba en el período intermedio, una batalla en la que los conversos serían los guerreros. Esa batalla estaba adornada con los detalles de otras guerras universales, la luz del bien y las tinieblas del mal:

(10, 11) πάντες γὰρ ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας. Οὐκ ἐσμὲν νυκτὸς οὐδὲ σκότους· ἄρα οὖν μὴ καθεύδωμεν ὥς οἱ λοιποὶ ἀλλὰ γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν (*1 Tes 5, 5*).

“Pues todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día. No somos de la noche y la oscuridad: en consecuencia, no durmamos como los demás, al contrario, vigilemos y mantengámonos sobrios”.

Las tinieblas dejarían paso a la luz, que comenzó a brillar, según Pablo, gracias a la intervención del Ungido:

---

<sup>270</sup> Frente a la opinión tradicional, que a duras penas se entiende (“pedagogos en Cristo”) Timms (2000: 188) ofrece esta traducción que encaja mejor en el contexto y sus paralelos.

(10, 12) Οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν ἀλλὰ Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον, ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν. Ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν· ἐκ σκότους φῶς λάμψει, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ (2 Cor 4, 5-6).

“Pues no nos anunciamos a nosotros mismos sino a Jesús el Ungido como señor, y a nosotros mismos como esclavos vuestros gracias a Jesús. Porque fue Dios el que dijo “a partir de la oscuridad brillará la luz”, quien brilló en vuestros corazones con vistas a la iluminación (que otorga) el conocimiento de la gloria de Dios<sup>271</sup> mediante el rostro de Jesús el Ungido”.

El conjunto luz-tinieblas es de alcance lejanísimo, como se aprecia en un texto que recoge ideas ya analizadas y abre nuevas perspectivas:

(10, 13) τὴν δὲ αὐτὴν ἀντιμισθίαν, ὡς τέκνοις λέγω, πλατύνθητε καὶ ὑμεῖς. Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις· τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνης καὶ ἀνομία, ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος; τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελιάρ, ἢ τίς μερὶς πιστῶ μετὰ ἀπίστου; τίς δὲ συγκατάθεσις ναῶ θεοῦ μετὰ εἰδώλων; ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζῶντος, καθὼς εἶπεν ὁ θεὸς ὅτι

ἐνοικῆσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω

καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεὸς καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι λαός.

διὸ ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν

καὶ ἀφορίσθητε, λέγει κύριος,

καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἄπτεσθε·

κἀγὼ εἰσδέξομαι ὑμᾶς

καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς πατέρα

καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς υἱοὺς καὶ θυγατέρας,

λέγει κύριος παντοκράτωρ.

Ταῦτας οὖν ἔχοντες τὰς ἐπαγγελίας, ἀγαπητοί, καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος, ἐπιτελοῦντες ἀγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ (2 Cor 6, 13-7, 1).

<sup>271</sup> Entiendo que la frase se explica mejor si el genitivo subjetivo de πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως se hace patente. Cf. Vidal (1996) en nota al texto.

“Abríos ya<sup>272</sup> a una recompensa recíproca<sup>273</sup>, como a hijos os hablo, también vosotros. No estéis en el mismo yugo que los que no confían; pues ¿qué coparticipación hay entre la justicia y la falta de ley, o ¿qué elemento común<sup>274</sup> tiene la luz con la oscuridad? ¿Qué concierto del Ungido con Beliar, o qué participación tiene quien confía con el que no confía? ¿Qué idea común tiene el templo de Dios con los ídolos? Pues nosotros somos templo del dios vivo, tal como dice Dios:  
 habitaré dentro de ellos y andaré entre ellos  
 y seré su dios y ellos serán mi pueblo.  
 Por eso *salid ya de entre ellos*  
 y separaos ya, dice el Señor.  
*Y no toquéis al impuro;*  
 y yo os recibiré  
*y seré para vosotros como un padre*  
*y vosotros seréis para mí como hijos e hijas,*  
 dice el Señor imperial.  
 Así pues, con estas promesas, amados, purificaos de toda contaminación de la carne y el espíritu, con el fin de completar la santificación mediante el temor a Dios”.

La importancia del pasaje se puede resumir en los siguientes puntos:

1) En primer lugar, el hecho de compensar lo que Pablo consideró haber hecho por sus hijos y la actitud comprensiva que demostró al tratar con ellos (τὴν δὲ αὐτὴν ἀντιμισθίαν, ὥς τέκνοις λέγω, πλατύνθητε καὶ ὑμεῖς) siempre con la idea de reciprocidad subyacente.

2) Después, la separación de los no conversos para evitar caer en sus males. El converso al judaísmo aperturista debía vivir tal como lo hacía el judío tradicional en el sentido de limitarse a lo imprescindible de la vida común en una población integrada por creyentes en religiones dispares.

3) Al mismo tiempo, plantea la verdadera dimensión de la lucha escatológica, la purificación con vistas a la llegada inminente del reino de Yahvé, purificación que exigía el consenso entre los amados hermanos.

4) La lucha escatológica (luz-oscuridad, el Ungido-Beliar, templos paganos templo yahvista) era explicada como basada en la idea de igualdad / paridad de intereses y propiedades. Nuestro autor,

<sup>272</sup> En este versículo, y un poco más adelante en el pasaje, traduzco los imperativos aoristos acompañados de “ya” intentando recoger la idea de Zerwick (2002:110-111) a propósito de los imperativos de aoristo y presente: el primero indicaría una acción que ha de realizarse ya o ha de cesar ya y el segundo una que se mantiene en el tiempo.

<sup>273</sup> El fragmento está precedido por la recomendación de no angustiarse por los demás. Trataré el tema al hablar de los conversos.

<sup>274</sup> No puede dejar de presentarse la idea de “elemento común” en este texto.

además, insistió en el aspecto interior de la misma, pues en su opinión ya no habría necesidad de templo sino que la divinidad (y sus conceptos activos intermediarios) ejercería su acción en el interior de los conversos.

En definitiva, se basaba en una lucha contra lo mortal, el tiempo primero de la historia, una lucha para la que el converso debía pertrecharse adecuadamente y adquirir un sólido carácter belicoso, según se deduce de algunas metáforas que paso a examinar.

#### 10.4. METÁFORAS SOBRE LA GUERRA Y EL DEPORTE

La retórica de Pablo se muestra especialmente hábil al ilustrar esta lucha entre el bien y el mal, y los afanes propios del trabajo, como imágenes y metáforas sobre la guerra y el deporte. Son importantes las metáforas sobre estos dos temas por dos razones: la primera es obvia, se trata de una guerra cósmica, una guerra en favor del señor cuyo reino ha de prevalecer tras la contienda, al estilo de las tan frecuentes y ya olvidadas guerras entre los reyes helenísticos, denominados κύριοι, señores; al mismo tiempo, la necesidad de comunicar mediante imágenes conocidas para los oyentes, en este caso mediante el deporte, un aspecto que jamás habría encajado en el mundo judío y que en el griego hacía algo más que facilitar la comprensión desde el punto de vista de la comunicación de ideas nuevas: otorgaba el carácter del héroe deportivo a quien finalmente se convertía al judaísmo aperturista paulino.

##### 10.4.1. *La guerra*

La guerra requiere pertrecharse:

(10, 14) ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας (*1 Tes 5, 8*).

“Nosotros que somos del día mantengámonos sobrios revestidos de la coraza de la confianza y el amor y del yelmo de la esperanza en la salvación”.

El texto es cita de *Is 59, 17 LXX*. Con un vocabulario perfectamente claro según la lucha escatológica, el siguiente pasaje propone vestir las armas de la luz y a Jesús Ungido como vestimenta apropiada para una fiesta, y retrotrae a la secuencia confiar y lucha, desarrollada claramente mediante los tiempos verbales:

(10, 15) Καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρὸν, ὅτι ὥρα ἤδη ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι, νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν. ἡ νύξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν. Ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους, ἐνδυσώμεθα [δὲ] τὰ ὅπλα τοῦ φωτός. ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατήσωμεν, μὴ κώμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις, μὴ ἔριδι καὶ ζήλῳ, ἀλλὰ ἐνδύσασθε τὸν κύριον ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας (*Rom 13, 11-14*).

“Y sabedores de que este es el momento oportuno, porque ya es hora de que despertéis del sueño, pues ahora la salvación está más cerca de nosotros que cuando comenzamos a tener confianza. La noche avanzó, pero el día ya está cerca. Así pues, desprendámonos ya de las obras de la oscuridad, revistámonos de las armas de la luz. Comportémonos como en un día distinguido, no con banquetes ni con borracheras, ni con relaciones íntimas ni desenfrenos, ni con discordia ni celos, al contrario, revestíos del señor, Jesús el Ungido, y no prestéis atención a la carne con vistas a los deseos”.

(10, 16) διὰ τῶν ὅπλων τῆς δικαιοσύνης τῶν δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν, διὰ δόξης καὶ ἀτιμίας, διὰ δυσφημίας καὶ εὐφημίας (*2 Cor 6, 7-8*).

“Por medio de las armas de la justicia, las de la derecha y las de la izquierda, por medio de la gloria y el deshonor, de la buena fama y la infamia”.

Uno de los aspectos más sobresalientes de esta guerra cósmica es que el campo de batalla, y también sus armas, son el cuerpo y los miembros:

(10, 17) Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ, μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ, ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ (*Rom 6, 12-13*).

“Así pues, que deje de reinar el pecado en vuestro cuerpo mortal como para que obedezcáis a los deseos del mismo, y no aprestéis vuestros miembros como armas de injusticia al servicio del pecado; al contrario, aprestaos ya vosotros mismos al servicio de Dios como vivos que sois procedentes de los muertos y vuestros miembros como armas de la justicia al servicio de Dios”.

El cuerpo es considerado como campo de batalla, incluso como reino a conquistar, y los miembros (¿la parte por el todo?) como las armas con las que se lucha. El tema está relacionado con otros ya examinados al estudiar los conceptos activos, como se puede comprobar en (8, 13): βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου (*Rom 7, 23*), que paso a ampliar. Ya comenté en su momento que se trata de una idea perfectamente coherente con la inhabitación de seres intermedios en los humanos.

La batalla es entre la carne y la purificación:

(10, 18) Οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικὸς ἐστίν, ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν. Ὁ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω· οὐ γὰρ ὁ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ’ ὁ μισῶ τοῦτο ποιῶ. Εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ, σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός. Νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἀμαρτία. Οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ, τοῦτ’ ἐστίν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ· οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω. Εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω [ἐγὼ] τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἀμαρτία. Εὐρίσκω ἄρα τὸν νόμον, τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν, ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται· συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου. Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; χάρις δὲ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοί δουλεύω νόμῳ θεοῦ τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἀμαρτίας (*Rom 7, 14-25*).

“Pues sabemos que la Ley es espiritual pero yo soy carnal, vendido bajo el pecado. Porque no reconozco lo que llevo a cabo; pues no hago lo que quiero sino que hago lo

que odio. Y si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con la ley en que es buena. Pero ahora ya no lo llevo a cabo yo, sino el pecado que habita dentro de mí. Porque sé que no habita dentro de mí, es decir, en mi carne, el bien; pues el querer está junto a mí, pero el llevar a cabo el bien no; pues no hago el bien que quiero sino el mal que no quiero, eso hago. Y si hago lo que no quiero, ya no lo llevo a cabo yo, sino el pecado que habita en mí. Descubro entonces la Ley, junto a mí que quiero hacer el bien, el mal está junto a mí; pues me complazco con la Ley de Dios que está en mi interior humano, pero veo otra ley en mis miembros que se opone a la ley de mi pensamiento y me esclaviza mediante la ley del pecado que está en el interior de mis miembros. Soy un hombre desgraciado; ¿quién me librará de este cuerpo de muerte? Gracias sean dadas a Dios a causa de Jesús el Ungido nuestro señor. Así pues, yo mismo por un lado sirvo con la mente a la Ley de Dios y por otro con la carne a la ley del pecado”.

De nuevo un texto que acopia muchas instancias ya estudiadas: la activación interna por obra de elementos externos, los conceptos activos, la idea de guerra escatológica y lucha final, el campo de batalla carnal y, nueva posibilidad que se confirma a continuación, intelectual.

(10, 19) Ἐν σαρκὶ γὰρ περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα, τὰ γὰρ ὅπλα τῆς στρατείας ἡμῶν οὐ σαρκικὰ ἀλλὰ δυνατὰ τῷ θεῷ πρὸς καθαίρεσιν ὀχυρωμάτων, λογισμοὺς καθαιροῦντες καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ, καὶ αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν ἐτοιμῷ ἔχοντες ἐκδικῆσαι πᾶσαν παρακοήν, ὅταν πληρωθῇ ὑμῶν ἡ ὑπακοή (2 Cor 10, 3-5).

“Pues, aunque vivamos en la carne no luchamos según la carne, pues las armas de nuestro combate no son carnales, sino capaces, al servicio de Dios, de arruinar fortalezas, arruinando (nosotros) razonamientos y todo bastión levantado contra el conocimiento de Dios, tomando prisionero a todo pensamiento contra la obediencia al Ungido y estando (nosotros) en disposición de juzgar toda desobediencia cuando se complete vuestra obediencia”.

El pasaje indica dos cosas: en primer lugar, por el contexto, rodeado de respuestas a acusaciones concretas contra el autor a propósito de debilidad y ambición, resulta ser un aviso sobre la necesaria coherencia interna, es decir, de un peligro evidente de fracaso; al mismo tiempo, acredita que la guerra no solo se da en el campo de batalla corporal, también en el de las ideas.

Y, aunque haya defecciones, también hay compañeros de obra y armas:



(10, 20) Αναγκαῖον δὲ ἡγησάμην Ἐπαφρόδιτον τὸν ἀδελφὸν καὶ **συνεργὸν** καὶ **συστρατιώτην** μου, ὑμῶν δὲ ἀπόστολον καὶ λειτουργὸν τῆς χρείας μου, πέμψαι πρὸς ὑμᾶς, (*Flp* 2, 25).

“Consideré necesario enviaros a Epafrodito, mi hermano, **colaborador** y **compañero de armas**, enviado vuestro y servidor de mi necesidad”.

#### 10.4.2. *El deporte*

Las imágenes deportivas, no siendo tan abundantes como las militares, son también relevantes porque muestran el aspecto de la fatiga, del esfuerzo que requiere llegar a meta. También invitan a pensar en la inmediatez de los acontecimientos escatológicos.

(10, 21) Οὐκ οἶδατε ὅτι οἱ ἐν **σταδίῳ** **τρέχοντες** πάντες μὲν **τρέχουσιν**, εἰς δὲ **λαμβάνει τὸ βραβεῖον**; οὕτως **τρέχετε** ἵνα καταλάβητε. πᾶς δὲ ὁ **ἀγωνιζόμενος** πάντα ἐγκρατεύεται, ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα **φθαρτὸν στέφανον** λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ **ἄφθαρτον**. Ἐγὼ τοίνυν οὕτως **τρέχω** ὥς οὐκ ἀδήλως, οὕτως **πυκτεύω** ὥς οὐκ ἄερα δέρων· ἀλλὰ ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μὴ πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς **ἀδόκιμος** γένωμαι (*1 Cor* 9, 24-27).

“¿No sabéis que **los que corren en el estadio todos corren, pero uno solo consigue el premio**? Así mismo debéis **correr**, para que lo consigáis. Y todo **el que entra en liza** se controla en todo, aquellos para obtener una **corona corruptible**, nosotros una **incorruptible**. Yo en efecto así **corro**, no como a escondidas; así **boxeo**, no como pegando al aire; al contrario, mortifico mi cuerpo y lo trato como a un esclavo, no sea que, pese a predicar para otros, yo mismo acabe **descalificado**”.

El fragmento presenta la posibilidad de fracaso, aspecto sumamente notable a la vista de lo que se verá en seguida.

(10, 22) Μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε, ἵνα εἴτε ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ὑμᾶς εἴτε ἀπὼν ἀκούω τὰ περὶ ὑμῶν, ὅτι στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ **συναθλοῦντες** τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου καὶ μὴ πτυρόμενοι ἐν μηδενὶ ὑπὸ τῶν

ἀντικειμένων, ἥτις ἐστὶν αὐτοῖς ἔνδεξις ἀπωλείας, ὑμῶν δὲ σωτηρίας, καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ· (Flp 1, 27-28).

“Simplemente comportaos con la dignidad de la buena noticia del Ungido, para que, bien vaya y os vea, bien falte, oiga sobre vosotros que permanecéis firmes en un mismo espíritu, **compitiendo juntos** con una misma alma en relación a la confianza (que otorga) la buena noticia y sin sentirnos amedrentados<sup>275</sup> en aspecto alguno por los oponentes, lo cual tienen por indicio de ruina si bien (lo es) de vuestra salvación, y esto procedente de Dios”.

La metáfora incluye un componente de unidad que se examinará en el siguiente capítulo.

#### 10.5. PABLO COMO INTEGRANTE DE UN EJÉRCITO ESCATOLÓGICO CARNAL

La vida de Pablo de Tarso mostró el ardor guerrero que él mismo había calificado de celo religioso (Gal 1, 14). En primer lugar me centraré en los matices físicos y detallaré dos aspectos, uno derivado de los esfuerzos realizados y otro procedente del análisis escatológico de los mismos. Después me centraré en la guerra psicológica, en este caso la mantenida contra los disidentes.

##### 10.5.1. *Los esfuerzos contra el pecado*

La teoría general de la guerra física se basa en la presencia del mal en el mundo, mal que habita dentro de cada persona y contra el que cada persona debe luchar. El mejor ejemplo sería el propio Pablo, que, además, se postuló como modelo a seguir tanto de proceso como de resultado del mismo, según analizaré dentro de un momento.

(10, 23) ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς **κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ** πᾶσαν ἐπιθυμίαν· χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά (Rom 7, 8).

“Pero tras encontrar el pecado excusa gracias al mandamiento, **activó en mí** todo deseo: pues sin ley el pecado está muerto”.

---

<sup>275</sup> Traduzco así intentando recoger el valor subjetivo de la negación μή.

Las contradicciones del mal como motor interior se pueden observar en (10, 18). El converso escatológico había de luchar contra ese mal mediante lo que la divinidad y su espíritu desarrollarían también en el interior, (9, 26). No solo lo activado por la divinidad, también, como combate psicológico del converso, la confianza en lo que se aseguraba sobre Jesús como resucitado eran imprescindibles. Los esfuerzos por apartar de la vida santa los pecados se recogen en varios puntos como recomendaciones a los conversos. Bastará un ejemplo:

(10, 24) Ὑμεῖς γὰρ ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί· μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί, ἀλλὰ διὰ ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις. Ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. Εἰ δὲ ἀλλήλους δάκνετε καὶ κατεσθίετε, βλέπετε μὴ ὑπ' ἀλλήλων ἀναλωθῆτε. Λέγω δὲ, πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε. Ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ σαρκός, ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μὴ ἃ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε. Εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον, φανερὰ δέ ἐστιν τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστιν πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλατρία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἵρέσεις, φθόνοι, μέθαι, κῶμοι καὶ τὰ ὅμοια τούτοις, ἃ προλέγω ὑμῖν, καθὼς προεῖπον ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν. Ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος ἐστὶν ἀγάπη χαρὰ εἰρήνη μακροθυμία χρηστότης ἀγαθωσύνη, πίστις, πραύτης ἐγκράτεια· οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ] τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις. Εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν. Μὴ γινώμεθα κενόδοξοι, ἀλλήλους προκαλούμενοι, ἀλλήλοις φθονοῦντες (Gal 5, 13- 26).

“Pues vosotros fuisteis llamados a la libertad, hermanos, solo que no a una libertad para pretexto de la carne, al contrario, gracias al amor estad sometidos unos a otros. Pues toda Ley se cumple mediante una frase, por medio del *amarás a tu vecino como a ti mismo*. Si os mordéis y devoráis unos a otros, mirad no perezcáis por vosotros mismos. Y os digo: vivid según el espíritu y no satisfagáis el apetito de la carne, pues la carne desea contra el espíritu y el espíritu contra la carne, pues estas cosas se oponen una a la otra, para que no hagáis lo que queráis. Y si os conducís por el espíritu, no estáis bajo la ley, pues son visibles las obras de la carne, que son incontinencia, impureza, libertinaje idolatría, magia, odios, discordia, celo, pasiones, egoísmo, desacuerdos, facciones, envidias, borracheras, orgías, y cosas iguales a estas que yo os anticipo, como dije que quienes hacen tales cosas no heredarán el reino de Dios. Por contra, el fruto del espíritu es amor, alegría, paz, magnanimidad, honradez, bondad, confianza, dulzura, continencia. Contra estas cosas no hay ley. Y los que son (del grupo) de Jesús el Ungido han crucificado la

carne junto con sus sufrimientos y deseos. Si vivimos para el espíritu, sometámonos también al espíritu. No nos hagamos vanagloriosos desafiándonos unos a otros, envidiándonos unos a otros”.

El fragmento también incluye una amonestación para permanecer unidos, aspecto a tratar un poco más adelante.

### 10.5.2. *Los padecimientos*

Los padecimientos serían muestra de que el cuerpo es el campo de batalla de la guerra entre el bien y el mal, la muerte y la vida, siendo la vida divina y la muerte maligna, aunque la instancia divina actuaría en lugar de la instancia maligna:

(10, 25) Ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ἢ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν· ἐν παντί θλιβόμενοι ἀλλ’ οὐ στενοχωρούμενοι, ἀπορούμενοι ἀλλ’ οὐκ ἐξαπορούμενοι, διωκόμενοι ἀλλ’ οὐκ ἐγκαταλειπόμενοι, καταβαλλόμενοι ἀλλ’ οὐκ ἀπολλύμενοι, πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ. ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν. Ὡστε ὁ θάνατος ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖται, ἡ δὲ ζωὴ ἐν ὑμῖν. Ἔχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως κατὰ τὸ γεγραμμένον· ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα, καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν, εἰδότες ὅτι ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν. Τὰ γὰρ πάντα δι’ ὑμᾶς, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσασα διὰ τῶν πλειόνων τὴν εὐχαριστίαν περισσεύσῃ εἰς τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ. Διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν, ἀλλ’ εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ’ ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα. Τὸ γὰρ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως ἡμῶν καθ’ ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν αἰώνιον βάρους δόξης κατεργάζεται ἡμῖν, μὴ σκοπούντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα· τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια (2 Cor 4, 7-18).

“Tenemos este tesoro (el servicio a Dios) en vasos de arcilla<sup>276</sup> para que el exceso de fuerza sea propio de Dios, no procedente de nosotros; en todo momento atribulados pero no acuciados, angustiados pero no totalmente angustiados, perseguidos pero no

<sup>276</sup> Se refiere al cuerpo humano, frágil y destinado a corrupción.

abandonados, abatidos pero no perdidos, en todo lugar manifestando siempre mediante el cuerpo la muerte de Jesús para que la vida de Jesús también sea manifestada por medio de nuestro cuerpo<sup>277</sup>. Pues nosotros los vivos siempre somos entregados a la muerte por causa de Jesús para que la vida de Jesús se muestre por medio de nuestra carne mortal, de manera que la muerte actúa en nosotros, pero la vida actúa en nosotros. Pero con este espíritu de confianza según lo escrito: “*creí, por eso hablé, y nosotros creemos, por eso también hablamos*”, sabedores de que quien resucitó a Jesús el Señor también nos resucitará con Jesús y se mantendrá firme con vosotros. Pues todo ocurre gracias a vosotros, para que la gracia engrandecida por muchos desborde la acción de gracias para gloria de Dios. Por eso no fallamos, al contrario: si nuestro hombre externo se corrompe, el interno se renueva cada día. Pues lo ligero de la tribulación nuestra nos procura el peso eterno de la gloria por no atender nosotros a lo visible sino a lo invisible, pues lo visible es perecedero y lo invisible eterno”.

Pablo padeció por su obra en favor de sus hijos-hermanos:

(10, 26) Οὐ γὰρ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὑπὲρ τῆς θλίψεως ἡμῶν τῆς γενομένης ἐν τῇ Ἀσίᾳ, ὅτι καθ’ ὑπερβολὴν ὑπὲρ δύνάμιν ἐβαρήθημεν ὥστε ἐξαπορηθῆναι ἡμᾶς καὶ τοῦ ζῆν· ἀλλὰ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς τὸ ἀπόκριμα τοῦ θανάτου ἐσχέκαμεν, ἵνα μὴ πεποιθότες ὦμεν ἐφ’ ἑαυτοῖς ἀλλ’ ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς· ὃς ἐκ τηλικούτου θανάτου ἐρρύσατο ἡμᾶς καὶ ῥύσεται, εἰς ὃν ἠλπίκαμεν [ὅτι] καὶ ἔτι ῥύσεται, συνυπουργούντων καὶ ὑμῶν ὑπὲρ ἡμῶν τῇ δεήσει, ἵνα ἐκ πολλῶν προσώπων τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα διὰ πολλῶν εὐχαριστηθῇ ὑπὲρ ἡμῶν (2 Cor 1, 8-11).

“Pues no quiero que ignoréis, hermanos, respecto a la tribulación que nos acaeció en Asia, que nos vimos golpeados tan exageradamente por encima de nuestras fuerzas que desesperamos incluso de la vida. Pero nosotros hemos soportado la condena de muerte para que no confiemos en nosotros mismos sino en el Dios que levanta a los muertos, que nos protegió y nos protegerá de la poderosa muerte; de quien mantenemos la esperanza de que todavía nos protegerá (de ella), toda vez que también vosotros colaboráis en favor nuestro con vuestra oración, para que la gracia a nosotros (dada) sea agradecida por muchos<sup>278</sup> en favor nuestro”.

La lucha tenía un sentido, los padecimientos y tribulaciones tenían un fin, el triunfo de la última era:

<sup>277</sup> En ambos casos entiendo que se trata de un instrumento activo que delata la actividad desarrollada por los conversos. Trataré el tema en el próximo capítulo.

<sup>278</sup> Ἐκ + genitivo como agente con verbo pasivo (Harris 2012: 104). Vidal (1996) traduce en activa: “que muchas personas hagan”.

(10, 27) Γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι, ἀδελφοί, ὅτι τὰ κατ' ἐμὲ μᾶλλον εἰς προκόπην τοῦ εὐαγγελίου ἐληλύθεν, ὥστε τοὺς δεσμούς μου φανεροὺς ἐν Χριστῷ γενέσθαι ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, καὶ τοὺς πλείονας τῶν ἀδελφῶν ἐν κυρίῳ πεποιθότας τοῖς δεσμοῖς μοι περισσοτέρως τολμᾶν ἀφόβως τὸν λόγον λαλεῖν. Τινὲς μὲν καὶ διὰ φθόνον καὶ ἔριν, τινὲς δὲ καὶ δι' εὐδοκίαν τὸν Χριστὸν κηρύσσουσιν· οἱ μὲν ἐξ ἀγάπης, εἰδότες ὅτι εἰς ἀπολογία τοῦ εὐαγγελίου κεῖμαι, οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας τὸν Χριστὸν καταγγέλλουσιν, οὐχ ἄγνῳς, οἰόμενοι θλῖψιν ἐγείρειν τοῖς δεσμοῖς μου. Τί γάρ; πλὴν ὅτι παντὶ τρόπῳ, εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ, Χριστὸς καταγγέλλεται, καὶ ἐν τούτῳ χαίρω. Ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι, οἶδα γὰρ ὅτι τοῦτο μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν διὰ τῆς ὑμῶν δεήσεως καὶ ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ τὴν ἀποκαταδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου, ὅτι ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι ἀλλ' ἐν πάσῃ παρρησίᾳ ὡς πάντοτε καὶ νῦν μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματι μου, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου. Ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος. Εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκί, τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου, καὶ τί αἰρήσομαι οὐ γνωρίζω. Συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι, πολλῷ [γὰρ] μᾶλλον κρεῖσσον· τὸ δὲ ἐπιμένειν [ἐν] τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς (*Flp* 1, 12-24).

“Quiero que sepáis, hermanos, que lo relativo a mí tuvo lugar para avance de la buena noticia, a tal punto que mis cadenas se han hecho notorias por obra del Ungido<sup>279</sup> en todo el pretorio y para los demás; y que muchos hermanos seguidores del señor<sup>280</sup>, convencidos sobremanera por mis cadenas, se atrevieron a decir la palabra sin miedo. También algunos anuncian al Ungido por envidia y discordia, pero otros por buena voluntad; unos por el amor, sabedores de que me mantengo en defensa de la buena noticia, pero otros por el egoísmo predicán al Ungido, no santamente, sino creyendo que añaden tribulación a mis cadenas. ¿Qué entonces? (Nada) salvo que, de todas formas, bien con una excusa, bien con la verdad, el Ungido es anunciado y me alegro de esto. Y me seguiré alegrando, pues sé que esto me redundará en salvación gracias a vuestra súplica y al apoyo del espíritu de Jesús el Ungido. Según mi anhelo y esperanza de que de nada me avergonzaré, sino que, con toda libertad, como siempre, también ahora el Ungido será engrandecido mediante mi cuerpo, bien gracias a la vida, bien gracias a la muerte. Pues en mi caso vivir es el Ungido y morir una ganancia. Pero si vivir en la carne

279 Se entiende en ocasiones (Timms 2000: 195; Turrado 1975) este caso de ἐν Χριστῷ como “mis cadenas por Cristo”, recogiendo el valor ya estudiado en los *Setenta* de “dirigir la atención hacia”. Mi opinión es que la colocación de ἐν Χριστῷ impide que se refiera a δεσμούς. Parece más claro que se trata de un complemento de γενέσθαι, y en ese caso me inclino por el valor causal (Vidal 1996).

280 Sigo la idea de Timms (2000: 122): el uso de ἐν Χριστῷ que Neugebauer (1961: 135) entendía equivalente a χριστιανός aunque no lo aplicaba a este caso: “ἐν κυρίῳ regelt also das Miteinander der Menschen neu, denn weil die Christen söhne Gottes sind durch den Glauben in Cristo Jesu, sollen sie füreinander Brüder sein”.

es para mí fruto de (mi) obra<sup>281</sup>, tampoco sé qué elegir. Estoy atormentado por dos cosas, por tener el ansia de disolverme y estar con el Ungido, pues con mucho es lo mejor... pero permanecer en la carne es más necesario debido a vosotros”.

### 10.5.3. Guerra psicológica

La guerra psicológica quedó manifestada de dos maneras. La primera referida a lo imposible del mensaje; la segunda derivada de la flaqueza de los conversos (¿fruto de la enorme exigencia cultural por parte de Pablo respecto al mundo griego?) y de los falsos hermanos. Lo cierto es que los presupuestos hasta ahora indicados y su logros chocaron con las dificultades propias de toda sociedad, según hemos visto también: disensión, defección, posibilidad de fracaso. En cuanto a lo imposible del mensaje, dice el Tarsiota:

(10, 28) Εἰ δὲ κηρύσσεται ὅτι ἐν νεκρῶν ἐγήγερται, πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν; εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται· εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα [καὶ] τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν· εὐρισκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ ὅτι ἤγειρεν τὸν Χριστὸν, ὃν οὐκ ἤγειρεν εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται. Εἰ γὰρ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται· εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν, ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο. Εἰ δὲ τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἡλπιότες ἐσμὲν μόνον, ἐλκεῖν ἄλλοι πάντων ἀνθρώπων ἐσμὲν. Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. ἐπεὶ γὰρ δι’ ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι’ ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν. Ὡς περ γὰρ ἐν τῷ Ἀδάμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως γὰρ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται. Ἐκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ (1 Cor 15, 12-23).

“Pero si se predica del Ungido que fue levantado de entre los muertos, ¿cómo algunos entre vosotros dicen que la resurrección de los muertos no existe? Si la resurrección de los muertos no existe, tampoco el Ungido fue resucitado; y si el Ungido no fue

281 Se puede entender como un genitivo subjetivo (que produce mi obra), y también lo que Wallace (1996:100) etiqueta como “Genitive of Destination” y define así: “The genitive substantive indicates where the head of the noun is going (or the direction is “moving” in) or the purpose of its existence”. Piñero (2015) traduce: “es para mí trabajo fecundo”.

resucitado, nuestra prédica es vana, y vana es vuestra confianza; quedamos entonces también como falsos testigos de Dios, porque testificamos en favor de Dios que resucitó al Ungido, al que no resucitó si es que los muertos no son resucitados. Pues si los muertos no son resucitados, tampoco el Ungido fue resucitado; y si el Ungido no fue resucitado, nuestra confianza es inútil, todavía vivís en vuestros pecados, y los que murieron por obra del Ungido perecieron. Si en esta vida hemos confiado en el Ungido solamente, somos los más dignos de compasión de todos los hombres. Ahora bien: el Ungido ha sido resucitado de entre los muertos como primicia de los dormidos. Pues dado que debido a un hombre hay muerte, también debido a un hombre hay resurrección de los muertos, pues tal como por obra de Adán todos mueren, así mismo por obra del Ungido todos serán revividos. Y cada uno en su orden correspondiente, el Ungido como primicia, después los del Ungido durante la vuelta de este”.

(10, 29) πάντα ποιεῖτε χωρὶς γογγυσμῶν καὶ διαλογισμῶν, ἵνα γένησθε ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι, τέκνα θεοῦ ἄμωμα μέσον γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης, ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ, λόγον ζωῆς ἐπέχοντες, εἰς καύχημα ἔμοι εἰς ἡμέραν Χριστοῦ, ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα. Ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν, χαίρω καὶ συγχαίρω πᾶσιν ὑμῖν· τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ὑμεῖς χαίρετε καὶ συγχαίρετέ μοι (*Flp* 2, 14-18).

“Llevad todo a cabo sin murmuraciones ni discusiones, para que seáis irreprochables y puros, hijos sin tacha de Dios en medio de una estirpe torcida y perversa, entre los cuales aparecéis como astros centelleantes en el mundo, reteniendo la palabra de vida para orgullo mío hasta el día del Ungido, porque ni corrí en vano ni me esforcé en vano. Antes bien, incluso si me ofrezco en sacrificio en el sacrificio y rito de vuestra confianza, me alegraré y congratularé con todos vosotros; y lo mismo vosotros alegraos y congratulaos conmigo”.

La guerra es tanto física como intelectual, en ambos aspectos con posibilidad de derrota:

(10, 30) οὐ γὰρ ἀπέστειλén με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι, οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ (*I Cor* 1, 17).

“Pues no me envió el Ungido a bautizar sino a transmitir la buena noticia, no mediante la sabiduría de la palabra, para que no quedara en vano la cruz del Ungido”.

Sobre este último versículo comenta Piñero (2015: 253); “En un cierto sentido, Pablo está convencido de que el fin del mundo depende de su acción, y echó encima de sus hombros el final de toda la historia sagrada desde Abrahán”. Hay que añadir a esto que, como se verá, la posibilidad



de fracaso estaba en su mente.

No cabe duda de que Pablo hubo de hacer valer sus dones ante los enemigos:

(10, 31) Ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων ὃς οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδιώξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ· χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὃ εἰμι, καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κένη ἐγενήθη, ἀλλὰ περισσώτερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ [ἡ] σὺν ἐμοί (1 Cor 15, 8-10).

“Pues yo soy el más pequeño de los apóstoles, que no soy ni digno de ser llamado apóstol, porque perseguí a la asamblea de Dios; pero por la gracia de Dios soy lo que soy, y su gracia hacia mí no quedó vacío, sino que me esforcé por encima de todos estos, no yo sino la gracia de Dios [que está] conmigo”.

Por supuesto, enemigos que son muy poderosos,

(10, 32) Ὡ ἀνόητοι Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν, οἷς κατ’ ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος; τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀπ’ ὑμῶν· ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως; οὕτως ἀνόητοι ἐστε, ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε; τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ; εἴ γε καὶ εἰκῇ. **Ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν, ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως;** (Gal 3, 1-5).

“¡Ay estúpidos gálatas! ¿Quién os hechizó, a vosotros ante cuyos ojos fue representado Jesús el Ungido como crucificado? solo esto quiero saber de vosotros: ¿obtuvisteis el espíritu a partir de las obras o de oír (hablar) de la confianza<sup>282</sup>? ¿Tan estúpidos sois, que pese a empezar con el espíritu ahora termináis con la carne? ¿Sufristeis en vano? Desde luego sería en vano. Entonces, el que os otorga el espíritu y activa en vosotros las fuerzas<sup>283</sup>, ¿lo hace a partir de las obras de la ley o a partir de la escucha de la fe?”

#### 10.6. PABLO COMO ELEMENTO ACTIVO DE LA MECÁNICA ESCATOLÓGICA

La guerra, de todas maneras, no se perdería. La irrefrenable actividad interior de la divinidad

282 Se entiende de Abrahán y de Jesús de Nazaret.

283 Traduzco así para recoger tanto la etimología como la coherencia con lo explicado a propósito de los conceptos activos.

y el espíritu del Ungido, así como los restantes conceptos activos ya estudiados, llevarían a vencer y alcanzar la meta de la vida imperecedera en la última fase del tiempo. En efecto, los dos integrantes de la mecánica escatológica, Jesús de Nazaret y Pablo de Tarso, serían el modelo de sufrimiento, abnegación y confianza que impelería a los conversos a no dejar el movimiento en nada.

(10, 33) Καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου, δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου (*1 Tes 1, 6*).

“Y vosotros os convertisteis en imitadores nuestros y del señor al aceptar la palabra, en medio de abundante turbación, con la alegría (que otorga) el espíritu santo”.

La identificación de los sufrimientos, la entrega y el propósito divino de Pablo y de Jesús de Nazaret fue completa a ojos del primero: ambos eran el modelo a seguir.

(10, 34) Γίνεσθε ὡς ἐγὼ, ὅτι καὶ γὰρ ὡς ὑμεῖς, ἀδελφοί, δέομαι ὑμῶν. Οὐδέν με ἡδίκησατε· οἶδατε δὲ ὅτι δι’ ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον, καὶ τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξεπτύσατε, ἀλλὰ ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με, ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν (*Gal 4, 12-13*).

“Sed como yo, porque yo también soy como vosotros, hermanos, os lo suplico. En nada me injuriasteis; sabéis que debido a una enfermedad de la carne os evangelicé la primera vez, y la prueba que (experimentasteis) por causa de mi carne no la despreciasteis ni la rechazasteis, sino que **me recibisteis como a un enviado de Dios, como a Cristo Jesús**”.

Es relevante que se defina como ἄγγελος θεοῦ, uno de los seres intermedios en un mundo de dioses lejanos. La situación queda clara: los dos sujetos a una cruz, la primera real, la segunda metafórica, exactamente lo que se postularía para los creyentes, como se verá en el próximo capítulo.

(10, 35) Ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι’ οὗ ἔμοι κόσμος ἐσταύρωται καὶ γὰρ κόσμος. Οὔτε γὰρ περιτομή τί ἐστίν

οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ καινὴ κτίσις. Καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, εἰρήνην ἔπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ (*Gal* 6, 14-16).

“Pero que no me toque a mí vanagloriarme si no es **a causa de la cruz de nuestro señor Jesús, el Ungido, debido al cual** el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo. Porque no hay circuncisión alguna ni incircuncisión, sino nueva creación. Y cuantos se clavan a este canon, paz para ellos y compasión también para el Israel de Dios”.

El resultado de todo era que Jesús primero y Pablo después habían de ser imitados.

#### 10.7. COROLARIO. Ἐν ἐμοί, δι' ἐμοῦ, εἰς τὸ ὄνομά μου

Una vez caracterizado Pablo se puede resumir lo leído hasta el momento de la siguiente manera: el Tarsiota predicó un cambio en el tiempo, un cambio escatológico que implicaba el final de un mundo maligno, un período intermedio de lucha sin cuartel, y la gloria del nuevo tiempo sin mal en el que reinara la vida y desapareciera la muerte; ahora bien, las señales del nuevo tiempo, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, eran el comienzo de ese interregno cuyo señor sería el Nazareno y que exigía continuidad, es decir, que la obra de transformación persistiera en nuevos conversos al judaísmo yahvista de finales del Segundo Templo.

Esto implica que Pablo asumió una obra, un momento activo manifestado en un resultado en cada creyente que auspiciara la llegada de la nueva realidad. Dicho con otras palabras, la actuación de Pablo era indispensable para que la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret no fueran otro fracaso de la humanidad. Pablo debía actuar, era sujeto y al mismo tiempo instrumento del mecanismo general (ἄγγελος), pieza movida y motora, podríamos decir, de este mecanismo.

(10, 36) Πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ περὶ πάντων ὑμῶν ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ. Μάρτυς γὰρ μου ἐστὶν ὁ θεός, ὃ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματι μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὡς ἀδιαλείπτως μνεῖαν ὑμῶν ποιοῦμαι πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος εἰ πως ἤδη ποτὲ εὐδοθήσομαι ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς. ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς, ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς, τοῦτο δὲ ἐστὶν συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ. Οὐ θέλω δὲ

ὕμᾱς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι πολλάκις προεθέμην ἔλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, καὶ ἐκωλύθη ἄχρι τοῦ δεῦρο, ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν. Ἑλλησὶν τε καὶ βαρβάρους, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης εἰμί. οὕτως τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι. Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι. Δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται (Rom 1, 8-17).

“En primer lugar doy gracias a mi Dios, por medio de Jesús el Ungido, por todos vosotros, porque vuestra confianza se pregona por todo el mundo. Testigo mío es Dios, a quien sirvo por medio de mi espíritu a causa de la buena noticia de su hijo, de que continuamente os menciono<sup>284</sup> en todas partes en mis oraciones rogándole si ya de alguna forma u ocasión me pondré en feliz camino, por obra de la voluntad de Dios, para llegarme a vosotros. Pues deseo sobremanera veros para haceros partícipes de alguna merced espiritual con el fin de que seáis fortalecidos, esto es, para ser consolado por vosotros gracias a vuestra y mi confianza recíprocas<sup>285</sup>. Y no quiero que ignoréis, hermanos, que muchas veces me propuse llegarme hasta vosotros, y que fui impedido hasta ahora, para obtener algún fruto entre vosotros, como entre las demás naciones. Estoy obligado a los griegos y bárbaros, a los sabios e ignorantes, de la misma manera es mi deseo dar la buena noticia entre vosotros los de Roma. Pues no me avergüenzo del evangelio, pues es fuerza de Dios destinada a la salvación para toda persona que confíe, judía primero y griega. Pues la justicia de Dios se descubre mediante ésto a causa de la confianza y para la confianza, tal como está escrito: *el justo vivirá a causa de la confianza*”.

Todo el fragmento pivota sobre la idea de que la buena noticia, el evangelio, era una fuerza interior que se manifestaba en la mutua confianza entre los hermanos, confianza que “re-transmitía” (ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς) la fuerza divina operativa mediante la buena noticia. Y, por supuesto, la vida de Pablo estaba enteramente dedicada a la labor de propagar la buena noticia entre todas las naciones para transformar un resto de conversos a su judaísmo que hicieran verdad la promesa a Abrahán. Será lógico, entonces, encontrar un sintagma como δι’ ἐμοῦ inserto en la cadena escatológica (10, 3): ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι’ ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν. Y, como ya se ha visto, una vez aparece δι’ ἐμοῦ es posible encontrar ἐν ἐμοὶ con el mismo valor y buscar algún otro ejemplo en que ἐν ἐμοὶ sea Pablo predicando, es decir, cumpliendo la misión intermedia. En efecto, lo hay:

---

284 Según LSJ.

285 “A la confianza que tenemos puesta vosotros en mí y yo en vosotros”.

(10, 37) καὶ ἐδόξαζον ἐν ἐμοῖ τὸν θεόν (*Gal* 1, 24).

“Y glorificaron a Dios **por causa mía**”.

En el fragmento ἐν ἐμοῖ se ha entendido como locativo, pero parece más conveniente traducir el valor causal: la razón de que el Tarsiota escribiera esto ha de ser que recogía todo cuanto consideraba hacer en pro de su obra divina. Si se traduce “glorificaban en mí” parece más bien recogerse en español un valor del tipo “pensar en mí” (incorrecto puesto que hay un acusativo) o incluso de sustitución: los gálatas entonces glorificarían a Pablo como representante vicario de Dios. Pero el tono del pasaje, que acaba de reconocer que Pablo dejó de perseguir a las primeras comunidades creyentes, parece más bien indicar que Pablo es la muestra del poder divino, una razón para glorificar a su dios. El pasaje responde sin problema a la idea de que Pablo sea el ejecutor del plan mediante el cual los gálatas glorifican a Dios en lugar de a los dioses. Con este significado, ya recogido por algunos traductores (“por mi causa” en *Biblia de Jerusalén*; “por mí” Vidal (1996)) podemos enlazar la traducción que ya hemos hecho unas páginas atrás de (10, 27) concretamente:

(10, 38) Ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι, οἶδα γὰρ ὅτι τοῦτο μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν διὰ τῆς ὑμῶν δεήσεως καὶ ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ τὴν ἀποκαταδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου, ὅτι ἐν οὐδενὶ αἰχυνθήσομαι ἀλλ’ ἐν πάσῃ παρρησίᾳ ὡς πάντοτε καὶ νῦν μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματι μου, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου (*Flp* 1, 18-20).

“Y me seguiré alegrando, pues sé que esto me redundará en salvación gracias a vuestra súplica y al apoyo del espíritu de Jesús el Ungido. Según mi anhelo y esperanza de que de nada me avergonzaré sino que, con toda libertad, como siempre, también ahora el Ungido será engrandecido **mediante mi cuerpo, bien gracias a la vida, bien gracias a la muerte**”.

La razón para traducir con valor instrumental ἐν τῷ σώματι μου es que es explicitado a continuación mediante una *variatio* con doblete (εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου) que, mediante διὰ +

genitivo, recoge la idea ya vista de que tanto vivir implicado en la obra escatológica divina como morir y dejar el mundo intermedio para alcanzar el último, se producen no solo en el cuerpo, sino con el cuerpo como agente. Añádase que el verbo está en voz pasiva.

Un segundo ejemplo de que Pablo puede presentarse como actor, es el siguiente texto:

(10, 39) ἃ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε καὶ ἠκούσατε καὶ εἶδετε ἐν ἐμοί, ταῦτα πράσσετε· καὶ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν. (*Flp* 4, 9).

La traducción habitual del ejemplo es locativa, “todo cuanto habéis aprendido y recibido y oído y visto **en mí**, ponedlo en práctica y el Dios de la paz estará con vosotros”. Pero esta traducción, tras la exposición de la cadena de acontecimientos necesaria para la consecución del premio ansiado, resulta sospechosa. En efecto, el texto presenta un problema filológico dado que los distintos verbos (μάθετε, παρελάβετε, ἠκούσατε, εἶδετε) se construyen en griego con distintas preposiciones, como se puede apreciar en la misma correspondencia de Pablo:

- μανθάνω: τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν (*Gal* 3, 2).
- παραλαμβάνω: ἐγὼ γὰρ παρέλαγον ἀπὸ τοῦ κυρίου (*1 Cor* 11, 23).  
παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον (*Gal* 1, 12).  
καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν (*1 Tes* 4, 1).
- ἀκούω: ὑπὲρ ὃ βλέπει με ἢ ἀκούει [τι] ἐξ ἐμοῦ...(*2 Cor* 12, 6).

Es muy interesante el último ejemplo, que combina βλέπειν y ἀκούειν y respeta el régimen de cada uno. En la misma onda se puede citar

(10, 40) τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες, οἷον εἶδετε ἐν ἐμοί καὶ νῦν ἀκούετε ἐν ἐμοί (*Flp* 1, 30).

“Con el mismo combate, que conocisteis por mí y ahora oís por mí”.

Traduzco así en lugar del habitual “sosteniendo el mismo combate en que antes me visteis y que ahora oís que sostengo”<sup>286</sup> o “sosteniendo el mismo combate que habéis visto en mí y ahora oís de mí”<sup>287</sup>. El caso es que, de haber visto el combate contra el mal en Pablo, posibilidad real de traducción, καὶ νῦν ἀκούετε ἐν ἐμοί no ha de ser “de mí” (debido a los argumentos filológicos que he indicado a propósito de (10, 38)), sino “por mí”, con el valor de agente ya visto en ocasiones anteriores referido a otras personas o conceptos activos. Si traducimos por “conocer”, es válido “por mí”, “por obra mía”, y desde luego es válido con el verbo oír, que exige origen. Vidal (1996) traduce, al estilo de lo observado al tratar ejemplos de ἐν + dativo convertidos en sujetos: “la misma lucha que veis que yo tenía y ahora oís que sigo teniendo”. Además, traducir εἶδετε como “conocer” es aceptable si se atiende, por ejemplo, al participio εἰδότες (sin ir más lejos en *Gal* 2, 16, “sabedores”), lo cual refuerza la expresión de la idea de ya saber y volver a oír.

La traducción de (10, 40) ayuda, por tanto, a traducir (10, 39):

“lo que aprendisteis, recibisteis, escuchasteis y visteis **por medio de mí**”

con el mismo valor de ἐν ἐμοί como “por medio de mí”, “por obra mía”, “mediante mi persona”, para todos los verbos, sobre todo en atención a la falta de preposiciones propias de los mismos. Es, de hecho, un resumen de la actividad, de la obra de Pablo que fue expresada mediante un quiasmo de fuerte resonancia cognoscitiva: aprender, tomar, escuchar, conocer.

Otro ejemplo tomado en general como demostración del cuerpo místico merece ser ahora comentado:

(10, 41) Τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς· ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα. Προείρηκα καὶ προλέγω, ὥς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν, τοῖς προημαρτηκόσιν καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, ὅτι ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν οὐ φείσομαι, ἐπεὶ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ (2 *Cor* 13, 1-3).

“Voy por tercera vez a vosotros: *Por la boca de dos o tres testigos quedará establecido todo asunto*. Se lo he dicho y lo digo, cuando estaba por segunda vez y ahora que falto, a los que han pecado antes y a todos los demás, que si vuelvo de nuevo no perdonaré (a nadie) pues pretendéis una prueba de quien habla **por obra mía (por mi boca)**, el

286 Traducción de *Biblia de Jerusalén*.

287 Traducción de *Nácar-Colunga*.

Ungido...”

Se podría entender que Jesús habla dentro de Pablo, lo cual debe ser cierto o al menos es una forma habitual de expresar las realidades religiosas. Sin embargo, tiene más fuerza adoptar la idea instrumental subjetiva<sup>288</sup>, pues encaja perfectamente con los casos inmediatamente anteriores y, sobre todo, con el análisis realizado a propósito de Pablo. No solo eso, el comienzo del pasaje, la cita bíblica, aclara sin lugar a dudas el papel de *ἐν ἐμοὶ*: un instrumental subjetivo (*ἐπὶ στόματος*).

Como último caso del sintagma *ἐν ἐμοὶ* presento el siguiente, en realidad una propuesta de interpretación:

(10, 42) Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί· εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιоῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ. εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὐρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί, ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος; μὴ γένοιτο. Εἰ γὰρ ᾧ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω. ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω. Χριστῷ συνεσταύρομαι· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντος με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. Οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ· εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν (*Gal 2, 15-21*).

“Nosotros somos por nacimiento judíos y no gentiles pecadores; pero sabedores de que una persona no es absuelta **a partir de las obras de la ley sino gracias a** la confianza de Jesús el Ungido, también nosotros confiamos en su momento en Jesús el Ungido, para ser absueltos a partir de la confianza en el Ungido y no de las obras de la ley, porque a partir de las obras de la ley ninguna carne será absuelta. Si al procurar ser absueltos **por medio del Ungido** somos encontrados también nosotros pecadores, ¿acaso el Ungido es ministro del pecado? De ninguna manera. Pues si lo que logré destruir lo edifico de nuevo, me propongo al grupo como transgresor. Pues yo debido a la Ley morí para la Ley, con el fin de vivir para Dios. Estoy crucificado con el Ungido: ya no vivo yo, vive él **por medio de mí**; lo que ahora vivo mediante la carne, lo vivo mediante la confianza que proviene del hijo de Dios, que me amó y se entregó en mi favor. No rechazo la gracia de Dios; pues si la absolución es mediante la Ley, entonces el Ungido murió gratuitamente”.

<sup>288</sup> Recuérdese lo expuesto a propósito de *ἐν ὀφθαλμοῖς*.



El texto proporciona dos instancias en las que aplicar el *continuum* causa-instrumento-agente. La primera es εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὐρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί. Parece apropiado presentar ἐν Χριστῷ según este enfoque dado que el verbo es pasivo y requiere un PVO (ἁμαρτωλοί) que invita a eliminar el matiz locativo de la expresión: no se trata de “dentro del ámbito de Cristo” (Vidal 1996) sino de que la absolución vendrá no ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (dos sintagmas causales), lo cual implica más bien “debido al ámbito de Cristo”, es decir, “debido al Ungido” o, mejor, “por medio de”.

El segundo caso es similar, podría entenderse en ἐν ἐμοί un claro valor local, referido a la habitación del espíritu de Yahvé, el Ungido, dentro de Pablo. Y también, y con fuerza sintáctica, puede entenderse que gracias a Pablo el Ungido vive alentando a los creyentes: la afirmación de que se vive dentro de la fe, la creencia, (ἐν πίστει) no es aceptada unánimemente. Vidal (1996) traduce “la estoy viviendo desde la fe”, que al menos suena discutible. Si esa es la idea, parece más bien que se trata de un punto de vista determinante, dicho esto por intentar recoger un valor local. Parece más bien que la idea de origen esconde una idea de causa: “gracias a”. Si ése es el caso, indudablemente la coordinación, un doblete retórico, exige la equiparación entre ambos miembros, de manera que el primero ha de ser también “vivo gracias a la carne”. Y, en el fondo, se trata de un doblete que ha repetido la frase anterior:

- A. a.** ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, (muerte metafórica en la vida carnal)  
**b.** ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· (vida metafórica)  
**A' a'.** ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, (vida carnal)  
**b'.** ἐν πίστει ζῶ **τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντος με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ** (vida metafórica)

De esta manera se iguala el valor de **b.** y **b'.**, pues se trata de las razones por las que ocurre lo dicho: “gracias a mí” y “gracias a la fe de quien se ha entregado por mí”, las respectivas acciones insertas en el drama escatológico. Esta interpretación encaja en la historia escatológica de la humanidad tal como la presentó Pablo de Tarso, y se corresponde con la exigencia de vida para los conversos ejemplificada en él mismo y en la guerra, uno de cuyos campos de batalla es el cuerpo, que siguió metafóricamente los pasos del Ungido. Traduzco, por tanto:

“Y ya no vivo yo, sino que **por medio mío** vive el Ungido; y lo que vivo mediante la carne, lo vivo mediante la confianza en el hijo de Dios, el que decidió amarme y se entregó en favor mío. No desprecio la merced de Dios; pues si la justificación es gracias a la ley, entonces el Ungido murió en vano”.

Para terminar este apartado, hay que reparar en que el último versículo traducido (y el tenor en general de lo argumentado) invitan a pensar que Pablo tuvo por lo menos en algún momento la idea de que la obra de Jesús necesitaba de su ayuda. Podría entenderse así en:

(10, 43) Τινὲς μὲν καὶ διὰ φθόνον καὶ ἔριν, τινὲς δὲ καὶ δι' εὐδοκίαν τὸν Χριστὸν κηρύσσουσιν οἱ μὲν ἐξ ἀγάπης, εἰδότες ὅτι εἰς ἀπολογίαὶ τοῦ εὐαγγελίου κεῖμαι, οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας τὸν Χριστὸν καταγγέλλουσιν, οὐχ ἄγνῳς, οἰόμενοι θλίψιν ἐγείρειν τοῖς δεσμοῖς μου (*Flp* 1, 15-17).

“Algunos, tanto por envidia como por discordia, otros, por benevolencia, anuncian al Ungido, estos por amor, conocedores de que me mantengo **en la defensa de la buena noticia**; los otros por rivalidad proclaman al Ungido, no santamente, por creer que añaden turbación a mis cadenas”.

Y también podría interpretarse de esta manera:

(10, 44) ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν· δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ, καταλλάγητε τῷ θεῷ. Τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη ἐν αὐτῷ. Συνεργοῦντες δὲ καὶ παρακαλοῦμεν μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι ὑμᾶς· λέγει γὰρ·

*καιρῷ δεκτῷ ἐπήκουσά σου*

*καὶ ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι.*

Ἴδου νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδου νῦν ἡμέρα σωτηρίας. Μηδεμίαν ἐν μηδενὶ διδόντες προσκοπήν, ἵνα μὴ μωμηθῇ ἡ διακονία, ἀλλ' ἐν παντὶ συνιστάντες ἑαυτοὺς ὡς θεοῦ διάκονοι...(2 *Cor* 5, 20-6, 4).

“**En favor del Ungido** entonces somos embajadores en la idea de que la divinidad convoca por medio de nosotros; suplicamos **en favor del Ungido**, reconciliaos con la divinidad. **A quien no conocía el pecado por nosotros lo hizo pecado para que nos convirtamos en absolució por medio de él**”. Como colaboradores también os exhortamos **para que no recibáis en vano la gracia de Dios**. Pues dice:

*en el momento receptivo te escuché*

*y el día de la salvación te ayudé.*

Mirad, ahora es el momento favorable; mirad, ahora es el día de la salvación. No deis a

nadie por nada motivo de investigación (vigilancia, recelo), para que no sea censurado vuestro servicio; por contra, permaneced junto a los demás por cualquier cosa como servidores de Dios...”

Y precisamente así se se había iniciado el periodo intermedio, mediante la decisión de amar desde entonces hasta la eternidad a los futuros hermanos-hijos de la divinidad y mediante el acto concreto e inaugural de la muerte por crucifixión. Si ambos hechos fracasaran por el egoísmo de quien no quisiera repetir dichas acciones mediante el amor a Jesús y su imitación de la muerte en vida, el proceso quedaría abocado a un nuevo fracaso de la humanidad en su relación con la divinidad, Yahvé, y eso no estaba en los planes del Tarsiota. Por eso se vio obligado a contrarrestar los malos usos que se daban en Corinto<sup>289</sup>:

(10, 45) μεμέρισται ὁ Χριστός; μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν, ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε; εὐχαριστῶ [τῷ θεῷ] ὅτι οὐδένα ὑμῶν ἐβάπτισα εἰ μὴ Κρίσπον καὶ Γάϊον, ἵνα μὴ τις εἴπῃ ὅτι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα ἐβαπτίσθητε. ἐβάπτισα δὲ καὶ τὸν Στεφανᾶ οἶκον, λοιπὸν οὐκ οἶδα εἴ τινα ἄλλον ἐβάπτισα. οὐ γὰρ ἀπέστειλén με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλ’ εὐαγγελίζεσθαι, οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ (*1 Cor* 1, 13-17).

“¿Está dividido el Ungido? ¿Acaso Pablo fue crucificado en favor vuestro o fuisteis bautizados **por medio del nombre de Pablo**? Doy gracias a Dios de que **a nadie bauticé** salvo a Crispo y Gayo, para que nadie diga “fuisteis bautizados **por medio de mi nombre**”. **Bauticé también a la casa de Estéfanos** y, en fin, **no sé si a alguien más bauticé**. Pues no me envió el Ungido a bautizar sino a transmitir la buena noticia, no mediante la sabiduría de la palabra, para que no quedara en vano la cruz del Ungido”.

La muerte de Jesús por crucifixión vuelve a ser el bautismo, y dado que solo Jesús murió obedeciendo a Yahvé como inicio de la nueva era es válido su nombre para purificar mediante bautismo, para olvidar la muerte impura de la era previa.

Es momento de examinar esos planes aplicados, como acabamos de ver, a los conversos al celo escatológico de Yahvé.

<sup>289</sup> El siguiente texto es ampliación de (10, 30).



## 11. HIJOS DE DIOS

Como veíamos al acabar el capítulo anterior, nada podía llegar a buen fin, todo volvería a ser un fracaso, si los conversos de las naciones fallaban y dejaban de actuar como debían. Los integrantes del futuro reino, de la segunda y definitiva era, denominados hijos de Dios y entre sí hermanos, los segundos en la línea de la resurrección, habían sido maravillosamente designados por la divinidad judía para entrar en su pueblo. Se trataría de un hecho divino pues solo eso podría haber logrado que un predicador itinerante diera con ellos, y comportaba la mayor de las glorias si los conversos, los hijos de Pablo, su obra, no causaban defección y se transformaban realmente en pueblo de Yahvé. Su lugar en la historia escatológica era simétrico, especular, respecto al del primer hijo: si este había vivido normalmente hasta su acto de confianza en el plan divino y su muerte inauguraba el interregno de su propio dominio, la guerra contra la muerte desarrollada mediante la acción de los designados completamente leales era igualmente decisiva. Así, la humanidad había de demostrar dos cosas: que el mal de la carne podía ser superado por la misma carne sacrificada metafóricamente y que, de esta manera, el conjunto de los elegidos fieles y tenaces era merecedor del premio, la vida sin muerte en la segunda era.

### 11.1. HERMANOS Y UNGIDOS

Por chocante que parezca, los hermanos son también ungidos. Además, son la obra de Pablo y su sello de certificación de cara al juicio final. Estaban predestinados a ser llamados y eso les confiere carácter especial.

(11, 1) Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγγέρεται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν. Ὡς περ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως γὰρ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζῶοποιηθήσονται. ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ  
(1 Cor 15, 20-23)

“Ahora bien: el Ungido ha sido resucitado de entre los muertos como primicia de los dormidos. Pues dado que debido a un hombre hay muerte, también debido a un hombre hay resurrección de los muertos, pues tal como por obra de Adán todos mueren, así

mismo por obra del Ungido todos serán revividos. Y cada uno en su orden correspondiente, el Ungido como primicia, después los del Ungido durante la vuelta de este”.

(11, 2) πιστὸς δὲ ὁ θεὸς ὅτι ὁ λόγος ἡμῶν ὁ πρὸς ὑμᾶς οὐκ ἔστιν ναὶ καὶ οὐ. Ὁ τοῦ θεοῦ γὰρ υἱὸς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἐν ὑμῖν δι’ ἡμῶν κηρυχθεὶς, δι’ ἐμοῦ καὶ Σιλουανοῦ καὶ Τιμοθέου, οὐκ ἐγένετο ναὶ καὶ οὐ ἀλλὰ ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν. Ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ ναὶ διὸ καὶ δι’ αὐτοῦ τὸ ἀμὴν τῷ θεῷ πρὸς δόξαν δι’ ἡμῶν, ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν **καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός, ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς** καὶ δοὺς τὸν ἄρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν (2 Cor 1, 18-22).

“Fiel es Dios porque nuestra palabra, la que os dirigimos, no es sí y no. Pues el hijo de Dios, Jesús el Ungido, el proclamado entre vosotros por parte nuestra, por parte mía, de Silvano y Timoteo, no fue sí y no sino que fue sí por obra suya. Pues cuantas promesas hubo de Dios, por obra suya fueron sí; por eso también gracias a él el “amén” (tiene lugar) gracias a nosotros para gloria del dios que nos consolida con vosotros por obra del Ungido y **también el dios que nos ungió, el que también nos señaló** y nos dio la fianza del espíritu dentro de nuestros corazones”.

El fragmento se constituye en resumen de varios aspectos de lo comentando hasta el momento:

1. obsérvese que las expresiones ἐν αὐτῷ, δι’ αὐτοῦ, ambas referidas a Jesús el Ungido, son sinónimas por el juego de dobles, confirmando una vez más la constancia del valor instrumental subjetivo;
2. εἰς Χριστὸν, tal como normalmente se entiende es variante de ἐν Χριστῷ (Harris 2012: 85): “Other examples of εἰς=ἐν are often better explained on different grammatical grounds. 1, Εἰς can mean “with respect / reference / relation to, in, about, for”) y cita expresamente este pasaje. Sin embargo, “nos consolida con vosotros en relación al Ungido” necesitaría una explicación que sobra si se acepta el papel de causa dado al acto inaugural del periodo intermedio, la aceptación de la promesa a Abrahán y la muerte por crucifixión como rasgo inaugural y distintivo de Jesús. Por lo tanto cabe traducir como causa-instrumento-agente.
3. δι’ ἡμῶν y sus versiones en el texto encajan perfectamente con el papel de Pablo y sus fieles en el interregno.

Y por lo que a este capítulo respecta, los nuevos fieles, los gentiles conversos, fueron señalados en el doble sentido español de ser en un momento indicados y permanentemente señalados. No solo eso, señalados tal como lo fue el primero, la primicia del sacrificio, ἀπαρχή, pues también fueron ungidos en ese momento y esto legitima que en lugar de “Cristo” debamos traducir “el Ungido” cuando encontramos ὁ Χριστός, pues Pablo aplicó por igual esta idea a los conversos destacando que todos ellos, como parte del pueblo de Yahvé, eran hermanos por ser hijos de esta divinidad y que todos compartían un mismo destino en lo escatológico, porque entre ellos había igualdad.

(11, 3) Οὐκ εἰμι ἐλεύθερος; οὐκ εἰμι ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐόρακα; οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ; εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμι ἀπόστολος, ἀλλὰ γε ὑμῖν εἰμι· ἡ γὰρ σφραγὶς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ (1 Cor 9, 1-2).

“¿No soy libre? ¿No soy un el enviado? ¿no he visto a Jesús nuestro señor? ¿**No sois vosotros mi obra gracias al señor**<sup>290</sup>? Si para otros no soy enviado, desde luego lo soy para vosotros; pues **vosotros sois el sello de mi envío por obra del señor**”.

(11, 4) ὅτι οὗς προέγνω, καὶ προώρισεν **συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ**, εἰς τὸ εἶναι **αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς**· οὗς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὗς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὗς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν (Rom 8, 29)<sup>291</sup>.

“Porque a los que conoció de antemano, también los predestinó **como iguales a / compartiendo la imagen de su hijo**, para que este fuera **el primer hijo**<sup>292</sup> **entre muchos hermanos**; y a los que predestinó, a estos los convocó; y a los que convocó, a estos los absolvió; y a los que absolvió, a estos los glorificó”.

Pasemos ahora a desgranar los diversos aspectos que caracterizarían al último grupo de

290 Fee (1987), tras hablar de un valor locativo, en nota al versículo acaba por decir: “On the other hand, it may be a slightly instrumental ring to it. Even though they are Paul’s workmanship, the ultimate responsibility lies with the Lord”.

291 Vidal (1996) considera el texto aportación de la “escuela paulina”. Volveré a tratarlo más tarde.

292 Traduzco así en lugar de “primogénito” para destacar la idea de “primer hermano-resto de hermanos”.

actores del drama escatológico.

## 11.2. IMITADORES

Si Pablo consideró a Jesús de Nazaret la primicia, también lo consideró el modelo a seguir, el modelo que él mismo siguió y que recomendó, junto a sí mismo, para los conversos, como se ha visto en (10, 35). También los conversos paganos sufrieron en la sinagoga como consideró Pablo que habían sufrido los seguidores de Jesús en Judea, todos a manos de sus compañeros de tribu<sup>293</sup>.

(11, 5) **Συμμιμηταί μου γίνεσθε**, ἀδελφοί, καὶ σκοπεῖτε τοὺς οὕτω περιπατοῦντας καθὼς **ἔχετε τύπον ἡμᾶς**. Πολλοὶ γὰρ περιπατοῦσιν οὕς πολλάκις ἔλεγον ὑμῖν, νῦν δὲ καὶ κλαίων λέγω, τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ, ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν, οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες. ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ὃς μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν **σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα** (*Flp* 3, 17-21).

**“Haceos imitadores míos junto a otros<sup>294</sup>, hermanos,** y fijaos en quienes se comportan de esa manera para que, en consecuencia, **nos tengáis como modelo**. Pues muchos se comportan... los que os mencionaba a menudo (y ahora llorando os menciono) como enemigos de la cruz del Ungido, cuyo final es la perdición, cuyo dios es el vientre y su gloria está en la vergüenza... los que piensan al modo terrenal<sup>295</sup>. Pues nuestra ciudadanía está en los cielos, de donde recibimos como salvador al señor, Jesús el Ungido, que transformará nuestro cuerpo de humillación **en una forma igual a su cuerpo de gloria según la actividad interior que le da poder** para someter a él todo”.

(11, 6) ἐὰν γὰρ μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχητε ἐν Χριστῷ ἀλλ’ οὐ πολλοὺς πατέρας· ἐν

293 La elección del término συμφυλετῶν refuerza la comparación, por haber tanto en Grecia como en el judaísmo tribus como parte de la organización social arcaica y de alguna forma retenidas bajo la estructura social del Imperio.

294 Intento recoger así el prefijo συμ-.

295 Mantengo la dureza de la sintaxis en griego.



γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα. Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, **μιμηταί μου γίνεσθε** (*I Cor 4, 15*).

“Pues aunque tengáis infinitos pedagogos por obra del Ungido, sin embargo no tenéis muchos padres, ya que por obra de Jesús el Ungido yo os engendré gracias a la buena noticia. Por tanto, os lo ruego, **sed imitadores míos**”.

(11, 7) Εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε. Ἀπρόσκοποι καὶ ἰουδαίοις γίνεσθε καὶ Ἑλλήσιν καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, καθὼς καὶ γὰρ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω μὴ ζητῶν τὸ ἑμαυτοῦ σύμφορον ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν. **Μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς καὶ γὰρ Χριστοῦ** (*I Cor 10, 31-11, 1*).

“Así pues, bien sea que comáis, bien sea que bebáis, bien sea que hagáis cualquier cosa, haced todo para gloria de Dios. Sed irreprochables para los judíos, para los griegos y para la asamblea de Dios, tal como yo agrado en todo a todos no buscando mi conveniencia sino la de muchos, para que se salven. **Llegad a ser imitadores míos como yo lo soy del Ungido**”.

Por lo tanto, el drama escatológico continuaba mediante la imitación de la muerte del primer hijo a lo largo de la vida de los siguientes hijos, como se ha visto en este pasaje ya comentado:

(7, 20) Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν· καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν εὐάρεστον καὶ τέλειον (*Rom 12, 1-2*).

“Así pues, os exhorto, hermanos, a que, gracias a la piedad de Dios, ofrezcáis vuestros cuerpos como santa víctima viva y agradable a Dios, como el culto lógico por vuestra parte; y no os amoldéis a este tiempo presente, por contra, transformaos por la renovación de la mente para discernir cuál es la voluntad de Dios, buena, agradable e irrevocable”.

Ahora bien, había que vivir semejante imitación en un doble plano, tal como había ocurrido con la primicia y con el predicador. Por supuesto, la imitación había de encajar en la guerra cósmica, porque debía haber paridad y “destino común en lo universal”.

### 11.3. MUERTE EN VIDA

Si Jesús inició el periodo transitorio hacia la nueva era y Pablo siguió a este primero con la encomienda de convertir a paganos de todas las naciones para que los hijos de Abrahán, los hijos de Yahvé, fueran de todas las razas y se consumara la promesa, de alguna manera había que continuar con la idea de confiar en la divinidad, de confiar en que tras la muerte llegaría muy pronto la vida: había que imitar a los dos primeros. Aunque la imitación tendría distinto grado, pues el primero había muerto y el segundo no. La solución ofrecida por el Tarsiota fue que la imitación consistiría en sacrificarse, morir para la vida y vivir para la muerte con el objetivo de que todo fuera útil para quien ya había muerto, Jesús, y para quien padecía en vida casi la muerte, Pablo. O dicho al modo de Sófocles,

Σὺ μὲν ζῆς, ἡ δ' ἐμὴ ψυχὴ πάλαι

τέθνηκεν, ὥστε τοῖς θανοῦσιν ὠφελεῖν (*Ant.* 559-560).

“Tú vives, pero mi alma hace tiempo que ha muerto, de suerte que resulta útil a los muertos”<sup>296</sup>.

El sacrificio escatológico paulino sería lo contrario, morir por los vivos, ofrecer una muerte en vida; por tanto debía ser simbólica y asociada a la muerte inaugural del periodo transitorio; y, más que asociada, debía equivaler, es decir, valer igual que la primera muerte. Dejando para más tarde el aspecto de su utilidad, nos centraremos ahora en sacrificio que exigía la inminente batalla cósmica y sus dos variantes.

#### 11.3.1. *Sacrificio: mi cuerpo hace tiempo que ha muerto*

El cuerpo, campo de batalla en el que reinaba el pecado, triunfador para mal, debía ser crucificado metafóricamente, pues solo el primer Ungido podía ofrecerlo realmente. Así pues, era

---

<sup>296</sup> Traducción de Del Rincón Sánchez.

lógico evitar todo lo corporal, todo lo pecaminoso, todo lo mortal, someterlo a la voluntad divina (κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ).

El primer texto, pese a su extensión, es necesario por su claridad de ideas.

(11, 8) Τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; μή γένοιτο. Οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ; ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι, ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν; συνεστάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς θάνατον, ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν. Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα· τοῦτο γινώσκοντες ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ· ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. Εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ, εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει. Οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς [εἶναι] νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (*Rom* 6, 1-11).

“Entonces, ¿qué diremos? ¿Vamos a permanecer en el pecado con el objetivo de que la gracia abunde? De ninguna manera. Quienes ya morimos para el pecado ¿cómo seguiremos vivos todavía por obra suya? ¿Acaso no comprendéis que cuantos fuimos bautizados por obra del Ungido, por obra de su muerte fuimos bautizados? Así pues, fuimos sepultados con él gracias al bautismo por medio de la muerte para que, exactamente de la misma manera que el Ungido fue levantado de entre los muertos gracias a la gloria del padre, de la misma manera también nosotros nos comportemos mediante la novedad de la vida<sup>297</sup>. Pues si hemos llegado a ser de la misma naturaleza por la similitud con su muerte, no obstante también lo seremos por la de la resurrección; sabedores de esto, de que **nuestro hombre antiguo fue crucificado, para que nuestro cuerpo de pecado fuera desactivado, para que ya no sirvamos como esclavos al pecado; pues el que muere ha sido absuelto del pecado**<sup>298</sup>. Y si morimos con el Ungido<sup>299</sup>, confiamos en que también nos salvaremos con él, sabedores de que el Ungido, levantado de entre los muertos, ya no muere, que la muerte ya no domina sobre

297 Mantengo el genitivo hebreo, tan particular en griego como en español, frente a la traducción literaria “nueva vida”.

298 Entiendo que ha muerto tal como muere Antígona.

299 Evidentemente “igual que el Ungido”, formando parte del mismo grupo, σύν.

él. De la misma forma, **haceos cuenta de que vosotros mismos estáis muertos para el pecado, pero vivos para Dios por obra de Jesús el Ungido**".

Es de destacar que el ser iguales en la muerte es lo que prima en el párrafo, y que esa muerte metafórica que conllevaría la vida real futura, como hemos visto en otros lugares, pudo darse por obra de Jesús, gracias al hecho inaugural de morir por crucifixión, asumiendo morir para vivir. En este sentido, la idea de σύμφυτοι no parece ser la de injertarse, tal como suele traducirse (ἐνκεντρισθήσονται (*Rom* 11, 23) recoge bien esta idea), sino la de compartir naturaleza<sup>300</sup>. Dado que la idea que prima en el párrafo es la de equivalencia, la de igualdad en el proceso fatal, la de muerte metafórica idéntica a muerte real, parece oportuno adoptar esta línea de traducción y ofrezco "llegar a ser de la misma naturaleza", que, en mi opinión, coincide con la idea transformativa general y con la particular del párrafo, atestiguada en varios pasajes más, recogidos de las cartas<sup>301</sup>. Tradicionalmente se ve en este pasaje, especialmente en los versículos 6-9 (ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ· ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. Εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ, εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει) un ejemplo capital de la idea de "participación en la muerte de Cristo" de una forma que no parece evidente: "The mystical relationship between Christ and believers qualifies the entirety of life, removing members of house and tenement churches from 'dominion of death' (6:9) enforced by the sinful honour system" (Jewett 2003: 96). El caso es que, como se puede apreciar en el sistema de funciones que cada personaje del drama desarrolla, no es necesario (y a mi modo de ver de forma demasiado vaga o aplicable a cualquier término como para que sea específico en este pasaje), que ἐκ νεκρῶν indique "dominion" de los muertos.

Dado que la muerte del Nazareno sería como la levadura de la nueva era (*I Cor* 5, 6-8), se llegaría a la nueva creación que se adelantaría en el periodo intermedio cambiando de forma de pensar y dedicándose a lo que no era carne, pecado, muerte,

(11, 9) Ὡστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ

300 Chantraine 1999: s. v.: "né avec, inné, naturel, de même nature" (Aesch., Pl., Arist., etc.). *LSJ* s. v.: "born with, congenital, innate, natural; c. dat. Natural to, cognate, kindred; II grown together. III thickly wooded, fully cultivated". *BDAG* (s. v.) no acierta con la traducción, determinada por la idea del misticismo: "to being associated in a related experience" que no tiene por qué ser sinónimo del "grown together" de Aristóteles, como deja claro Chantraine.

301 Además de congeniar con la idea de árbol e injerto, y no solo por intención, también por etimología: συν- φυτ- de la raíz \*bhū- (Chantraine 1999: s. v.).

σάρκα Χριστὸν ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν (2 Cor 5, 16-17).

“De manera que desde ahora a nadie conocemos según la carne; y si conocimos al Ungido según la carne, por contra ahora ya no lo conocemos”.

En efecto, el Tarsiota afirmaba que ya no había conocimiento como el antiguo, cuando Pablo hablaba según el lenguaje humano: ἀδελφοί, κατὰ ἄνθρωπον λέγω (Gal 3, 15) y otros muchos pasajes), y que había que vivir de otra manera: muerto para lo que muere, la carne, y vivo para lo que acabaría viviendo. Su visión era, por tanto, de muerte en vida, de vivir para el muerto, según el muerto, podríamos parafrasear: κατὰ θνητόν, κατὰ Χριστόν, o dicho al modo de Sófocles, τοῖς θανούσι.

La posibilidad era entonces doble. Por un lado, corpórea, el primer campo de batalla, y por otro intelectual, derivada de la exigencia de confiar en lo imposible, como se ha visto en (7, 20): μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ; y a propósito de Abrahán en (8, 5): ὅς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν.

La renuncia a lo corporal debía ser casi completa, como ya vimos a propósito de (10, 25). La categorización era evidente: se vivía muerto porque se sacrificaba lo corporal:

(11, 10) τοῦτο γινώσκοντες ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ· ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. Εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ, εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει. Οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς [εἶναι] νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Rom 6, 6-11).

“Conocedores de esto, de que **nuestro hombre antiguo fue juntamente crucificado, para que nuestro cuerpo de pecado fuera desactivado, para que ya no sirvamos como esclavos al pecado; pues el que muere ha sido absuelto del pecado. Y si morimos con el Ungido, confiamos en que también nos salvaremos con él, sabedores de que el Ungido levantado de entre los muertos ya no muere, que la muerte ya no domina sobre él. De la misma forma, haced cuenta de que vosotros mismos estáis muertos para el pecado, pero vivos para Dios por obra de Jesús el Ungido**”.

Esto siempre con vistas a la vida verdadera del segundo y último periodo del tiempo:

(11, 11) Ἀλλὰ εἰρεῖ τις· πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; ἄφρων, σὺ ὁ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ· καὶ ὁ σπείρεις, οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον σπείρεις ἀλλὰ γυμνὸν κόκκον εἰ τύχοι σίτου ἢ τινος τῶν λοιπῶν· ὁ δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν, καὶ ἐκάστω τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα. Οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σὰρξ ἀλλὰ ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ σὰρξ πτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων. Καὶ σώματα ἐπουράνια, καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλὰ ἑτέρα μὲν ἡ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἑτέρα δὲ ἡ τῶν ἐπιγείων. Ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ. Οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. Σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ· σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει· σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. Εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν. Οὕτως καὶ γέγραπται· *ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν*, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. Ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸν πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. Οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι· **καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου** (*1 Cor 15, 35-49*).

“Pero si alguno pregunta “¿Cómo son resucitados los muertos? ¿Con qué cuerpo vienen?” Insensato, lo que tú siembras, no crea vida salvo que muera; y lo que siembras, no siembras el cuerpo que va a nacer sino un grano desnudo, de trigo o de alguna otra cosa. Y la divinidad le da un cuerpo a su antojo, y a cada una de las semillas su cuerpo propio. No es toda la carne la misma carne, al contrario: una es de hombre, otra es carne de res, otra es carne de ave, otra de pez. Y hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres; pero uno es el resplandor de los celestes y otro el de los terrestres. Uno el resplandor del sol, otro el resplandor de la luna, otro el resplandor de las estrellas: porque una estrella difiere de otra por el resplandor. De la misma manera la resurrección de los muertos. Es sembrada en la corrupción, es resucitada en la incorruptibilidad; es sembrada en la indignidad, es resucitada en la brillantez; es sembrada en la debilidad, es resucitada en el poderío; se siembra un cuerpo psíquico, es resucitado un cuerpo espiritual. Si hay cuerpo psíquico hay también cuerpo espiritual. También así está escrito: *nació el primer hombre*, Adán, para el vivir intelecto-sensitivo<sup>302</sup>, el último Adán para el vivir. Pero no primero lo espiritual sino lo intelecto-

302 Sobre el concepto que Pablo de Tarso tenía de la naturaleza humana, cf. Piñero (2015: 130-135).

sensitivo, y a continuación lo espiritual. El primer hombre procedente de la tierra mundano, el segundo hombre procedente del cielo. Tal como es el mundano, semejantes son los mundanos, y tal como es el celeste, semejantes son también los celestes. **Y tal como en su momento llevamos la imagen del mundano, llevaremos también la imagen del celeste**".

Baste comentar que lo dicho no era tan extraño para los griegos. De Hipócrates, por ejemplo, tenemos el siguiente aforismo: ἀπὸ γὰρ τῶν ἀποθανόντων αἱ τροφαὶ καὶ αὐξήσεις καὶ σπέρματα γίνονται (Vict. 92, 3), "Los alimentos, los crecimientos y las semillas nos llegan de los muertos".

Evidentemente, la actuación terrena de los conversos y su transformación serían anticipación / prefiguración de la vida futura y garantía de adquirirla. Esta prefiguración, en realidad anticipación, metáfora en vida intelecto-sensitiva, sería confirmada tras la muerte. El valor general del carácter transformativo, y el valor del ejemplo de Jesús el Ungido como tipo a seguir, como muerte en vida que él llevó al extremo de morir y que no quedó vacía gracias a la simulación del creyente, adquieren todo su carácter al repasar el siguiente fragmento, resumen perfecto de lo comentado sobre el papel del creyente y culminación de la vida de renuncia a la vida, de morir en la vida para vivir en la muerte:

(11, 12) Τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δύναται οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ. Ἴδου μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥίπῃ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι· σαλπίζει γὰρ καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα. Δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν. Ὅταν δὲ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσῃται ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσῃται ἀφθαρσίαν, τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος·

*κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος.*

Ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῖκος;

ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον;

τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος· τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Ὡστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, ἐδραῖοι γίνεσθε, ἀμετακίνητοι, περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ κυρίου πάντοτε, εἰδότες ὅτι ὁ κόπος ὑμῶν οὐκ ἔστιν κενὸς ἐν κυρίῳ (1 Cor

15, 50-58).

“Esto os digo, hermanos, que la carne y la sangre no podrán heredar<sup>303</sup> el reino de Dios ni la corrupción hereda la incorruptibilidad. Mirad, os digo un secreto: no todos moriremos, sino que todos seremos transformados, en un instante, en un golpe de vista, con la última trompeta; pues sonará la trompeta y los muertos serán resucitados incorruptos y nosotros seremos transformados. Pues es preciso que esto corrupto se revista de incorruptibilidad y esto mortal se revista de inmortalidad. Y cuando esto corrupto se revista de incorruptibilidad y esto mortal se revista de inmortalidad, entonces tendrá lugar la sentencia escrita:

*Ha sido devorada la muerte hasta la victoria.*

¿Dónde está, muerte, tu victoria?

Dónde está, muerte, tu aguijón?

El aguijón de la muerte es el pecado, y la fuerza del pecado es la ley; pero gracia a Dios que nos otorga la victoria gracias a nuestro señor Jesús el Ungido.

Así pues, queridos hermanos míos, sed firmes, inamovibles, sobresalid siempre gracias a la obra del señor, sabedores de que vuestro esfuerzo no es vano por obra del señor”.

Queda claro todo el empeño que Pablo requirió a sus conversos: la idea de modelo, de anticipación y lo que supuso de esfuerzo (κόπος) para ser puro entre lo impuro, siempre según el modelo de Jesús el Ungido, muerto de hecho (ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ κυρίου) para vivir después de muerto.

La metamorfosis “de vivo muerto a muerto que vive” se refleja es el siguiente pasaje, que ha de hacer recordar lo explicado sobre las metáforas militares<sup>304</sup>:

(11, 13) ἡ νύξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν. Αποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους, ἐνδυσώμεθα [δὲ] τὰ ὅπλα τοῦ φωτός (*Rom* 13, 12).

“La noche avanzó, el día se acerca. Despojémonos, pues, de las obras de las tinieblas y revistámonos de las armas de la luz”.

En efecto, la urgencia del conflicto universal, escatológico, instaría a tomar las armas para combatir. Esto exigiría, ya se ha entrevisto, una lucha total contra la oscuridad, lucha abierta en dos

303 Recuérdese la idea de hijos de la divinidad, herederos de la vida *post-mortem*.

304 Citado como parte de (10, 15).



frentes, el corporal y el intelectual (7, 20): Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν·

La lucha, por último, sería algo parecido a la situación de los judíos en el mundo: haced y dejad hacer. Perspectiva natural para quien ya había vivido como judío Tarsiota la religión de sus padres rodeado de gentilidad.

(11, 14) Ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις, οὐ πάντως τοῖς πορνοῖς τοῦ κόσμου τούτου ἢ τοῖς πλεονέκταις καὶ ἄρπαξιν ἢ εἰδωλολάτραις, ἐπεὶ ὠφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν. Νῦν δ' ἔγραψα ὑμῖν μὴ συναναμίγνυσθαι ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ἢ πόρνος ἢ ἄρπαξ, τῷ τοιοῦτῳ μηδὲ συνεσθίειν. Τί γὰρ μοι τοὺς ἔξω κρίνειν· οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε· τοὺς δὲ ἔξω ὁ θεὸς κρίνει. Ἐξάραρτε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν (*1 Cor 5, 9-13*).

“Os escribí en la carta para que no os mezclarais con los libertinos, pero no con los libertinos de este mundo o con los avaros, ladrones o idólatras, pues deberíais entonces salir del mundo. El caso es que os escribí que no os mezclarais con alguien que denominado hermano sea libertino o avaro, o idólatra, difamador, borracho, ladrón, que con el tal no comierais. Pues, ¿qué me va a mí en juzgar a los de fuera? No juzguéis a los de fuera; a los de fuera Dios los juzgará. Expulsad al malvado de entre vosotros”.

Había una nueva ley, recogida, por ejemplo, en *1 Tes 5, 14-22*, pero se trataba de normas internas destinadas a un periodo muy breve que daría paso a la nueva realidad. El sacrificio, urgente, era intenso pero de poca duración.

### 11.3.2. Batalla cósmica: el cuerpo

El hecho es que Pablo de Tarso consideró la carne como la manifestación del enemigo de la guerra escatológica. La desastrosa intervención de Adán cuando comió el fruto del conocimiento abrió la puerta a lo contrario a Dios, al mal como enemigo total. Es ahora momento de ver cómo este mal que habitaría el cuerpo humano se manifestaba en el cuerpo y en la mente mediante los miembros y los deseos.

Dado que Pablo se constituyó en modelo para los conversos a su judaísmo aperturista pudo escribir<sup>305</sup>: Οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοῖ, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ· οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω. (*Rom* 7, 18-20).

Evidentemente el mal habitaba en él, no el espíritu. De ahí se deduce que consideró que, cuando el espíritu (el bien) habitara a su vez dentro de él (οἰκεῖ ἐν ἐμοῖ), el espíritu y él no serían lo mismo. De hecho, se comprende perfectamente la idea, pues Pablo no habría interiorizado totalmente el bien y seguiría cometiendo cierto mal dado que el espíritu del bien (el espíritu de Jesús) todavía rondaría a su alrededor sin entrar definitivamente (παράκειται μοι). De ahí que la idea de lugar sea real pero en sentido propio (junto a, iremos hacia, estaremos con él), no de identificación. De hecho, el fragmento prueba que mediante el espíritu se haría lo que es imposible para el humano, que la mente metamorfoseada, mediante los miembros, el cuerpo, sería en el momento de la vida o la muerte el instrumento activo de enaltecimiento de Jesús como operador primordial válido según la voluntad de Dios. En efecto<sup>306</sup>: καὶ νῦν μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματι μου, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου (*Flp* 1, 20), “y ahora el Ungido es engrandecido mediante mi cuerpo, ya sea gracias a la vida ya sea gracias a la muerte”.

La instrumentación del cuerpo, de los miembros, y la idea constante de guerra, aparecen en el siguiente texto tomado de (10, 18):

(11, 15) βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου. Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; χάρις δὲ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυριοῦ ἡμῶν. Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μέν νοῷ δουλεύω νόμῳ θεοῦ τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας (*Rom* 7, 23-25).

“Pues observo otra ley dentro de mis miembros que guerrea en contra de la ley de mi inteligencia y me toma como prisionero por obra de la ley del pecado que está en mis miembros. Soy un hombre desgraciado. ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? Gracias sean dadas a Dios a causa de Jesús el Ungido nuestro señor. Verdaderamente yo mismo sirvo con mi inteligencia a la ley de Dios pero con la carne a la ley del pecado”.

305 Fragmento de (10, 18).

306 Extraído de (10, 38), donde fue comentado.

Los miembros de Pablo son una metáfora de hasta qué punto había de servir el creyente al plan de Dios imitando activamente al precursor, Jesús.

Como se ve, el modelo paulino se reflejaba en los conversos. Tras establecer la similitud entre la muerte de Jesús y la muerte en vida de los seguidores, tratada un poco más arriba, continuaba Pablo a modo de conclusión en un texto comentado ya a propósito de su interpretación por Dunn (1998: 411):

(11, 16) Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ, μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ, ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὥσει ἐκ νεκρῶν ζῶντας καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ. Ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει· οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν (*Rom* 6, 12-14).

“Así pues, que no reine más el pecado en vuestro cuerpo mortal con miras a obedecer su deseo, y dejad de ofrecer al pecado vuestros miembros como armas de injusticia, al contrario, ofrecedos a Dios como vivos salidos de los muertos y vuestros miembros como armas de absolución para Dios. Pues el pecado no os gobernará, pues no estáis bajo la ley sino bajo la gracia”.

La obra, el esfuerzo, que ha de realizar el cuerpo del creyente parece reflejar lo que hizo el Nazareno al confiar en vivir después de muerto. En el caso del creyente, se trata de morir para el mundo, la metáfora que se correspondería con la muerte real de Jesús, todo ello, según se va observando, con el papel activo de este como desencadenante expresado hasta ahora por ἐν / διὰ. El pasaje anterior continúa así:

(11, 17) τί οὖν; ἁμαρτήσωμεν, ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν; μὴ γένοιτο. Οὐκ οἶδατε ὅτι ὃ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, δοῦλοί ἐστε ὃ ὑπακούετε, ἥτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην; χάρις δὲ τῷ θεῷ ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας ὑπακούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς, ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ. Ἀνθρώπινον λέγω διὰ

τὴν ἀσθένειν τῆς σαρκὸς ὑμῶν. Ὡςπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν, οὕτως νῦν παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἀγιασμόν. Ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας, ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ. Τίνα οὖν καρπὸν εἶχετε τότε; ἐφ’ οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε, τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος. Νυνὶ δὲ ἐλευθερωθέντες ἀπὸ ἁμαρτίας δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἀγιασμόν, τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον. Τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος, τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν (Rom 6, 15-22).

“¿Qué ocurre entonces? ¿Pecaremos porque no estamos bajo la ley sino bajo la gracia? De ningún modo. ¿No sabéis que de aquello<sup>307</sup> a lo que os ofrecéis como esclavos para obediencia, de eso sois esclavos para obedecerlo, bien sea del pecado para la muerte bien de la obediencia para absolución? Gracias sean dadas a Dios porque veníais siendo esclavos del pecado y pasasteis<sup>308</sup> a obedecer de corazón el modelo de enseñanza al que fuisteis entregados. Tras ser liberados del pecado comenzasteis a ser esclavos de la absolución. Hablo al modo humano debido a la flaqueza de vuestra carne. Pues exactamente como ofrecisteis vuestros miembros como esclavos a la impureza y la falta de ley para la falta de ley, de esa misma manera ofreced ahora vuestros miembros como esclavos a la absolución para purificación. Pues cuando erais esclavos del pecado, erais libres respecto a la justicia. ¿Qué fruto dabais entonces? Aquello de lo que ahora os avergonzáis pues su fruto es la muerte. Y el caso es que ahora, liberados del pecado y esclavizados a Dios dais vuestro fruto para santificación, y el final es para la vida eterna. Pues la recompensa del pecado es la muerte, pero la merced de Dios es la vida eterna por obra de el Ungido, Jesús, nuestro señor”.

Como se aprecia, la traducción de ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν en la última oración encaja como acción con la que Jesús inauguró el periodo transitorio que acabaría con la nueva era final de paz, verdad y vida eterna.

El resultado de seguir a la divinidad era convertir el cuerpo en su templo, lo cual conecta con la idea griega y semítica del templo como lugar de residencia del dios, es decir, in-habitación. Cuatro son los pasajes que se refieren a este concepto. Tras comparar la obra de los predicadores de Corinto con un edificio, escribía Pablo:

307 Entiendo un dativo posesivo neutro abreviado correspondiente a ἁμαρτίας y ὑπακοῆς en la segunda parte del doblete.

308 Intento recoger con estas perífrasis el valor propio del imperfecto y el aoristo.

(11, 18) Οὐκ οἶδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθείρει τοῦτον ὁ θεός· ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἵτινές ἐστε ὑμεῖς (*1 Cor 3, 16-17*).

“¿No sabéis que sois el templo de Dios y que el espíritu de Dios habita dentro de vosotros? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios lo destruye a él; pues el templo de Dios es sagrado y vosotros sois los que sois (ese templo)”.

La idea se corresponde exactamente, aquí y en *1 Cor 6, 19*<sup>309</sup>, con la idea contraria, a saber, que el mal habitaba en Pablo y era imprescindible pelear contra él siguiendo el modelo de Jesús de Nazaret y Abrahán frente al de Adán<sup>310</sup>.

En un fragmento que recuerda algunas ideas epicúreas sobre la contención frente al placer, el Tarsiota escribió a propósito de la entrega del cuerpo al señor:

(11, 19) Πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ’ οὐ πάντα συμφέρει· πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ’ οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπὸ τινος. Τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν, ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει. Τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι· ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἡγείρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Οὐκ οἶδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν; ἅρας οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; μὴ γένοιτο. [ἦ] οὐκ οἶδατε ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἐν σῶμά ἐστιν; ἔσονται γὰρ, φησὶν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. Ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεῦμα ἐστιν. Φεύγετε τὴν πορνείαν. Πᾶν ἀμάρτημα ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ σώματος ἐστιν· ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἀμαρτάνει. Ἡ οὐκ οἶδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστιν οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἐαυτῶν; ἡγοράσθητε γὰρ τιμῆς· δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν (*1 Cor 6, 12-20*).

“Todo me es lícito pero no todo me conviene; todo me es lícito pero yo no seré dominado por nada. Los alimentos son para el vientre y el vientre para los alimentos, y Dios desactivará el uno y los otros. El cuerpo no es para la fornicación sino para el

309 Ἡ οὐκ οἶδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστιν οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἐαυτῶν;

310 En *2 Cor 6, 16* Pablo amplió la idea de templo a propósito de la comunidad al hablar del culto gentil a otras divinidades.

señor, y el señor para el cuerpo; y Dios levantó al señor y nos levantará a nosotros gracias a su fuerza. ¿No sabéis que vuestros cuerpos son los miembros del Ungido? ¿Es que entonces, tomando los miembros del Ungido, los convertiré en miembros de la fornicación? De ninguna manera. ¿O no sabéis que quien se une a la fornicación es un solo cuerpo? Pues serán, dicen, los dos una sola carne. Quien se une al señor es un solo espíritu. Huid de la fornicación, todo pecado que llegue a cometer un hombre está fuera de su cuerpo; quien se dedique a fornicar peca contra su propio cuerpo. ¿Acaso no sabéis que vuestro cuerpo es el templo del espíritu santo que hay en vosotros que tenéis procedente de Dios, y que no es vuestro? Pues fuisteis comprados por precio; glorificad ya a Dios mediante vuestro cuerpo”.

El fragmento está entre los más importantes de la tradición del cuerpo místico, lo cual obliga a considerarlo especialmente. Los tres elementos clave son

1. Οὐκ οἶδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστίν; ἄρα οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνῃς μέλη; μὴ γένοιτο.
2. [ἦ] οὐκ οἶδατε ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἐν σῶμά ἐστιν; ἔσονται γὰρ, φησὶν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.
3. Ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεῦμα ἐστιν.

De ellos se ha deducido que hay unidad mística. La deducción es posible, pero también se puede entender el pasaje sin ella. La idea latente sería no tanto la unión como la equiparación funcional: dentro de la historia escatológica hay que comportarse tal como hizo el primer elegido-ungido, el Nazareno. Dado un texto como πάντα ἰσχύω ἐν τῷ δυναμοῦντί με (*Flp* 4, 13), que los cuerpos de los creyentes son identificados como templos, y que solo ha enviado un espíritu que se manifiesta en todos los creyentes; y dado que la aspiración a la unidad y concordia fundamenta la carta *1 Cor*, es lógico que se hable de unidad de espíritu. Además, queda claro por otros muchos pasajes que no se establece una relación de identidad con el Ungido (ser del Ungido, el genitivo místico), sino de pertenencia en sentido de adscripción legal, al estilo de la esclavitud antigua (ser esclavo de).

Por otro lado, está latente la idea de que el cuerpo implica muerte y el espíritu vida; por eso, acudir al sexo, destinado a la vida, pero rechazado salvo imponderables por Pablo, no implica exclusivamente una metáfora de identificación corporal, sino de inutilidad funcional, pues esa vida promovida por el sexo es inútil además de impura.

Así pues, se puede incorporar el fragmento a la estructura general del *continuum* causa-

instrumento-agente. La clave del mismo es la función escatológica de cuatro elementos: el cuerpo del pecado, el intermediario, la divinidad y sus poderes y la funcionalidad de lo anterior. Todo giraría en torno a la idea de que habría que repetir la acción de Jesús, es decir, se trataría, en el fondo, no de un teologuema basado en la idea de identificación de cuerpos, sino en un teologuema basado en la identificación de funciones.

De hecho, la carta es rica en identificaciones de este tipo, identificaciones que chocan unas con otras de manera muy llamativa. Por ejemplo, cuando Pablo insistió en la idea de templo no pudo referirse a otra cosa que a la divinidad como habitante del mismo; cuando se refería a las armas de la guerra se refería evidentemente a algo instrumental, no constitutivo; cuando ahora identifica el cuerpo de los elegidos y llamados hijos de la divinidad con el del primer hijo ungido de ella misma se refiere a la función a desempeñar en el drama escatológico.

Este desarrollo teológico constante que venimos apreciando a lo largo de esta tesis, el drama escatológico que exigiría la identificación y repetición de función entre los actores intermedios del drama cósmico expuesto se puede apreciar en συμμιμηταί μου γίνεσθε y ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα de (11, 6), frase esta última que incorpora un futuro referido al día del juicio final, la absolución y la conversión en seres espirituales no metafóricos sino reales, como indica *1 Cor* 15, 51-54 (11, 12).

Por último, compárese el fragmento de *1 Cor* con otro ya explicado (10, 18), Οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ· οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω (*Rom* 7, 18-20).

La contradicción es evidente: si el cuerpo de Pablo participaba de la unión mística era imposible que albergara el mal por propia definición teológica. Sin embargo, podría utilizar ejemplos contradictorios en apariencia si estos estuvieran dirigidos por una idea común. Puede plantearse que no es el cuerpo místico, sino el designio escatológico, un designio activo y pregnante, motivador, resuelto y dinámico basado en la inhabitación de la divinidad mediante sus intermediarios (los conceptos activos entre los que contamos a Jesús de Nazaret como primer muerto que viviría), indispensables para mantener la tensión exigida por el drama escatológico, claramente interino, pues es reiterada a lo largo de las cartas la idea de que hay que mantenerse en una posición activa.

El hecho de luchar contra el mal se manifestaba además por medio del matiz metafórico, no teológico, de las armas, como en el siguiente pasaje, parcialmente citado (10, 14):

(11, 20) ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας· ὅτι οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργὴν ἀλλὰ εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν. Διὸ παρακαλεῖτε ἀλλήλους καὶ οἰκοδομεῖτε εἰς τὸν ἕνα, καθὼς καὶ ποιεῖτε (1 Tes 5, 8-11).

**“Nosotros que somos del día permanezcamos sobrios vestidos de la coraza de la confianza y de la esperanza de salvación como yelmo; porque no nos dispuso Dios para su ira, sino para la adquisición de la salvación gracias a nuestro señor Jesús el Ungido que murió en favor nuestro, para que bien estemos despiertos bien dormidos nos salvemos junto con él. Por eso consolaos entre vosotros y edificaos con vistas a una sola cosa, tal como hacéis”.**

Los cuerpos quedan vestidos de armadura para enfrentarse al mal, un mal que, además, irrumpe en la comunidad, crea disensiones y afecta a lo intelectual: la guerra escatológica en el cuerpo está unida a la guerra en la mente. En este sentido, compárese (11, 16). De hecho, y a modo de resumen, se entendería mejor una inhabitación que una identificación: la transformación metafórica de Antígona se haría real en la nueva era, no en el periodo intermedio, como ya he comentado: ἡμεῖς ἀλλαγισόμεθα (11, 12); ὃς μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν... (11, 6); μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (7, 20).

Las obras de la carne y las del espíritu a ojos de Pablo quedaron bien claras en un pasaje de (10, 24) que retomo como ejemplo por su interés en la presente argumentación:

(11, 21) φανερὰ δέ ἐστιν τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστιν πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλατρία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθείαι, διχοστασίαι, αἰρέσεις, φθόνοι, μέθαι, κῶμοι καὶ τὰ ὅμοια τούτοις, ἃ προλέγω ὑμῖν, καθὼς προεῖπον ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν (Gal 5, 19-21).



“Pero evidentes son las obras de la carne, que son: falta de castidad, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordia, celos, arrebatos, rencillas, disensiones, sectarismos, envidias, borracheras, festines y cosas semejantes a estas que os advierto como advertí que los que hacen tales cosas no heredarán el reino de Dios”.

Y, de nuevo, la igualdad escatológica entre el primer y los restantes hijos, los imitadores, siempre atendiendo a un logro futuro:

(11, 22) Εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἵπερ **συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν** (*Rom* 8, 17).

“Y si somos hijos, también herederos; y si somos herederos de Dios, somos coherederos con el Ungido, si **compartimos sus sufrimientos para que compartamos la gloria**”.

Resulta evidente que la gloria sería futura, como la transformación, que en el presente hay que luchar y que no está todo conseguido. Vidal (1996), en nota al versículo ahora citado, comenta que “la última parte del v. 17 interpreta el tema “coherederos con Cristo” aplicando el esquema tópico judío (especialmente en la apocalíptica) sobre los “sufrimientos” actuales como garantía de “gloria” futura”. Cita tres pasajes más con la misma perspectiva futura: *1 Tes* 3, 3, *2 Cor* 4, 17-18, *Flp* 2, 16.

### 11.3.3. Batalla cósmica: la mente

Pablo de Tarso tuvo muy claro que el combate también era intelectual, pues había una primera prueba que llevar a cabo, la prueba del “autovencimiento”, que podríamos considerar una versión del *qui se vincit*. Y, a su vez, lo intelectual tenía una segunda parte, la desunión dentro del grupo de los hijos ungidos de la divinidad. Veamos esta doble cara del mismo problema. Retomaba así admirablemente el tema de Adán y Eva, el árbol y el fruto del conocimiento; el conocimiento echó a la humanidad del paraíso: la lucha contra lo insalvable, el conocimiento de la muerte como ley universal; el convencimiento, pese a toda evidencia, de que no era inapelable, salvaría a los elegidos. Como presentación del tema se puede volver a (11, 15): βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου **ἀντιστρατεύμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου**.

En efecto, la prueba era intelectual, pues la lógica podía derrumbar el sistema el completo,

como demuestra un pasaje que reconoce el problema lógico, lo manifiesta lógicamente, y exige olvidar la lógica que subyace en él:

(11, 23) Εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν; εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται. Εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα [καὶ] τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν· εὐρισκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ ὅτι ἤγειρεν τὸν Χριστὸν, ὃν οὐκ ἤγειρεν εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται. Εἰ γὰρ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται· εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν, ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν, ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο. Εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἡλπιότες ἐσμὲν μόνον, ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν. Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων (*1 Cor 15, 12-19*).

“Pero si se predica del Ungido que fue levantado de entre los muertos, ¿cómo algunos entre vosotros dicen que la resurrección de los muertos no existe? Si la resurrección de los muertos no existe, tampoco el Ungido fue resucitado; y si el Ungido no fue resucitado, nuestra prédica está vacía, y vacía es vuestra confianza; quedamos entonces también como falsos testigos de Dios, porque testificamos en favor de Dios que ella resucitó al Ungido, al que no resucitó si es que los muertos no son resucitados. Pues si los muertos no son resucitados, tampoco el Ungido fue resucitado; y si el Ungido no fue resucitado, nuestra confianza es equivocada, todavía vivís por obra de vuestros pecados, y los que murieron como seguidores del Ungido<sup>311</sup> perecieron. Si en esta vida hemos confiado en el Ungido solamente, somos los más dignos de compasión de todos los hombres. Pero el caso es que el Ungido fue levantado de entre los muertos como primicia de los ya dormidos”.

Obsérvese la insistencia del Tarsiota en la posibilidad de error reflejada en un doblete ya típico entre “la resurrección” y “los muertos son levantados”, dos cadenas casi idénticas de razonamiento que acaban en sinónimos: vacía y vana (κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν y ματαία ἡ πίστις ὑμῶν). Estos dos adjetivos reaparecerán un poco más tarde y permitirán razonar la posibilidad de fracaso. Ahora bien, frente a las dudas, la confianza sería, al fin y a la postre, el arma definitiva, como hemos visto en (11, 19): ἡμεῖς δὲ ἡμερας ὄντες νήφωμεν ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας, “nosotros que somos del día permanezcamos sobrios vestidos

311 En este caso sigo a Neugebauer (1961: 101): “«Als Christen» im Sinn von «christusmäßig» u. U. vertreten werden kann”.

de la coraza de la confianza y de la esperanza de salvación como yelmo”.

Evidentemente, los modelos eran Jesús de Nazaret por su muerte aceptada y Abrahán, (8, 5): ὅς **παρ’ ἐλπίδα ἐπ’ ἐλπίδι ἐπίστευσεν**... καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει **κατενόησεν** τὸ ἑαυτοῦ σῶμα [ἤδη] νενεκρωμένον... καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάρρας, “este confió contra toda esperanza... y sin perder la fuerza debido a su confianza meditó sobre su cuerpo ya mortecino... y la muerte del vientre de Sara.

Pero, como se sabe, la disensión anidaba en las asambleas de llamados, no solo en Galacia y Roma debido a la influencia de judíos de otras ramas menos aperturistas; también en Corinto había problemas debido, esta vez, a la propia naturaleza de la sociedad griega, y hay noticias de que Pablo vio el mismo problema en otras regiones según se lee en este pasaje:

(11, 24) Ἐλπίζω δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Τιμόθεον ταχέως πέμψαι ὑμῖν, ἵνα καὶ εὐψυχῶ γνοῦς τὰ περὶ ὑμῶν. Οὐδένα γὰρ ἔχω **ισόψυχον**, ὅστις γνησίως τὰ περὶ ὑμῶν μεριμνήσει· οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Flp* 2, 19-20).

“Espero, por obra del Ungido Jesús, enviaros rápidamente a Timoteo, para que también yo tenga buen ánimo sabedor de vuestra situación. Porque a nadie tengo igual **anímicamente**<sup>312</sup> conmigo que se cuide verdaderamente de vuestra situación: pues todos buscan lo suyo, no lo de Jesús el Ungido”.

El final del fragmento es claro al respecto de lo que entendía Pablo suceder en algunas comunidades y la falta de seguridad en sus colaboradores.

En reste sentido es importante reparar en dos palabras, εὐψυχῶ y ισόψυχον, que he traducido como “tener buen ánimo” e “identificado anímicamente” con el fin de recogerla etimología y una unanimidad de intención, de proyecto, de ansias, que se puede ver este ejemplo:

(11, 25) Ὅφειλομεν δὲ ἡμεῖς οἱ δυνατοὶ τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων βαστάζειν καὶ μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν. Ἐκαστος ἡμῶν τῶν πλησίον ἀρεσκέτω εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν· καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρρεσεν, ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· οἱ ὀνειδισμοὶ

312 ¿A él, a Pablo? Es lo mismo porque el motivo es el mismo: misma alma, misma idea y preocupación.

τῶν ὀνειδιζόντων σε ἐπέπεσαν ἐπ' ἐμε. ὅσα γὰρ προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη, ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ διὰ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν. Ὁ δὲ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως δῶκε ὑμῖν **τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν**, ἵνα **ὁμοθυμαδὸν ἐν ἐνὶ στόματι** δοξάζητε τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Rom 15, 1-6*).

“Nosotros los fuertes debemos soportar las debilidades de los que no lo son y no contentarnos con nosotros mismos. Que cada uno de nosotros intente contentar a su vecino para el bien (que lleva) a la edificación; pues el Ungido no se contentó consigo mismo, sino que, como está escrito, *las injurias de quienes te injuriaban cayeron sobre mí*. Pues cuanto escribí, lo escribí para vuestra educación, para que gracias a la paciencia y la consolación de las escrituras tengamos esperanza. Y que el dios de la paciencia y la consolación os dé **el pensar lo mismo entre vosotros según el Ungido Jesús**, para que, **unánimemente, con una sola boca**, glorifiquéis al Dios y padre de nuestro señor Jesús el Ungido”.

El pasaje, por lo demás, invita a recordar lo explicado a propósito de ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος analizado en (10, 41), allí como muestra del carácter intermediario de Pablo, aquí como muestra de la inspiración provocada por el Jesús espiritual, κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν. La idea de coherencia y quórum reside en otro apartado de 2 *Cor*, el final de la carta:

(11, 26) Λοιπόν, ἀδελφοί, χαίρετε, καταρτίζεσθε, παρακαλεῖσθε, **τὸ αὐτὸν φρονεῖτε**, εἰρηνεύετε, καὶ ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν. Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν ἀγίῳ φιλήματι. Ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἅγιοι πάντες (2 *Cor* 13, 11-13).

“Por lo demás, hermanos, alegraos, corregíos, exhortaos, **pensad lo mismo**, apaciguaos, y el dios del amor y la paz estará con vosotros. Saludaos unos a otros con el beso santo. Os saludan todos los santos”.

Y también con la idea de unidad, aunque lo más destacado parece el matiz de cohesión interna, de ayuda mutua, podemos leer dos versículos de (10, 36):

(11, 27) ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς, ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικόν εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς, τοῦτο δὲ ἐστὶν **συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις**

**πίστεως ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ (Rom 1, 11-12).**

“Pues deseo sobre manera veros para haceros partícipes de alguna merced espiritual con el fin de que seáis fortalecidos, esto es, **para ser consolado por vosotros gracias a vuestra y mi confianza entre unos y otros**”.

La vida ha de ser de consenso, como se veía en (10, 22) y (10, 40): ὅτι **στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες** y **τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες**.

#### 11.4. EN VANO

En capítulos anteriores ha quedado planteada la idea de que todo podría fracasar. Esta apreciación se basa en fragmentos que, entre otras cosas, implican que había que actuar en favor de la obra ya iniciada por el Nazareno, “en defensa” de él, como vimos a propósito de Pablo al leer en (10, 43) εἰς ἀπολογίαὶν τοῦ εὐαγγελίου y en (10, 44) ὑπὲρ Χριστοῦ. La combinación de estos dos fragmentos parece indicar que hacía falta incluso suplicar por el Ungido, como si no fuera él mismo fuerza suficiente una vez habitara dentro de los conversos. Pablo mismo (10, 44) continuaba: συνεργοῦντες δὲ καὶ παρακαλοῦμεν μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι ὑμᾶς. Estaba claro que el problema de la disensión era grave a tenor de las primeras líneas de la carta precedente:

(11, 28) μεμέρισται ὁ Χριστός; μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν, ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε; (1 Cor 1, 13).

“¿Está dividido el Ungido? ¿Acaso Pablo fue crucificado en favor vuestro o fuisteis bautizados por medio del nombre de Pablo?”

La disensión, la defección incluso, se hacían tan presentes que los colaboradores, los cooperantes, las cabezas del grupo, debían ser amonestados para evitar la ruptura del mismo. Esa ruptura significaría el fracaso, como ya se ha podido leer en el final de (11, 11): ὥστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, ἐδραῖοι γίνεσθε, ἀμετακίνητοι, περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ κυρίου πάντοτε, εἰδότες **ὅτι ὁ κόπος ὑμῶν οὐκ ἔστιν κενὸς ἐν κυρίῳ**.

Los esfuerzos comunes habían de ser recíprocos. De hecho, se comprende bien la dureza (*kópos*) si se revisa (11, 8).

En algún caso se podría considerar que el fracaso solo dependería de la actividad de los contrarios a la predicación del Tarsiota, como se ve, por ejemplo, en (10, 32): ὃ ἀνόητοι Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν;... τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ; εἴ γε καὶ εἰκῇ. Pero (10, 29) permite ver que Pablo consideró la actuación de los conversos garantía de éxito porque certificaba que no había fracaso:

(10, 29) πάντα ποιεῖτε χωρὶς γογγυσμῶν καὶ διαλογισμῶν, ἵνα γένησθε ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι, τέκνα θεοῦ ἄμωμα μέσον γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης, ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ, λόγον ζωῆς ἐπέχοντες, εἰς καύχημα ἑμοὶ εἰς ἡμέραν Χριστοῦ, ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα. Ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν, χαίρω καὶ συγχαίρω πᾶσιν ὑμῖν· τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ὑμεῖς χαίρετε καὶ συγχαίρετέ μοι.

Y lo hizo con la misma metáfora del correr en vano a la que añadió la idea de trabajo, padecimiento, sufrimiento.

Es decir, los conversos también tenían un papel activo en el drama escatológico.

#### 11.5. COROLARIO: ἐν ὑμῖν / διὰ ὑμῶν

Así pues, de forma semejante a como han terminado los capítulos precedentes, hay que comprobar ahora si ese valor activo de los conversos puede ser rastreado mediante la construcción ἐν + dativo sin referencia al cuerpo místico.

Para comenzar, un ejemplo que demuestra que la actitud de los conversos ejerció su influencia, fue energía positiva, en el interior de Pablo,:

(11, 29) ὅτι νῦν ζῶμεν ἐὰν ὑμεῖς στήκετε ἐν κυρίῳ (1 Tes 3, 8).

“Porque ahora **vivimos si os mantenéis firmes en cuanto al señor**”.

Este breve texto ha de relacionarse con ἵνα γένησθε ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι, τέκνα θεοῦ ἁμῶμα μέσον γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης, ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ, λόγον ζωῆς ἐπέχοντες, **εἰς καύχημα ἐμοὶ** εἰς ἡμέραν Χριστοῦ, ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα leído en (10, 29). El fragmento se puede clasificar como un uso derivado de “prestar atención hacia”, como se ha visto en griego clásico y los *Setenta*. El valor causal que anida en este presente (Neugebauer 1961: 140) estaría relacionado con (10, 25): τὰ γὰρ πάντα διὰ ὑμᾶς (2 Cor 4, 15).

La misma idea está en (11, 27): τοῦτο δέ ἐστιν **συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν** διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ. La importancia del pasaje reside en una construcción geminada: la oración final es glosada mediante una explicativa de infinitivo que, según el esquema ya visto otras veces de *variatio*, se presenta con distinto sujeto, dado que es pasiva y ha de tener como sujeto a Pablo, de modo que ἐν ὑμῖν puede recoger el valor pasivo y ser agente. El paralelo se explica porque es Pablo el que transfiere el don a los romanos para que se fortalezcan y es Pablo el que, a su vez, debido a la creencia común, recibiría al mismo tiempo fuerza de los mismos romanos.

Un fragmento que resume bastantes temas tratados hasta ahora es la ampliación de (10, 41):

(11, 30) Τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς· ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα. Προείρηκα καὶ προλέγω, ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν, τοῖς προημαρτηκόσιν καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, ὅτι ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν οὐ φείσομαι, ἐπεὶ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ, ὃς εἰς ὑμᾶς οὐκ ἀσθενεῖ ἀλλὰ **δυνατεῖ ἐν ὑμῖν**. Καὶ γὰρ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ, καὶ γὰρ ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ εἰς ὑμᾶς (2 Cor 13, 1-4).

“Voy por tercera a vosotros: *por la boca de dos o tres testigos se zanjará todo asunto*. Se lo he dicho y lo digo, cuando estaba presente la segunda vez y faltando ahora, a los que pecaron y a todos los demás, que si voy de nuevo no seré condescendiente, pues buscáis una prueba de que por mí habla el Ungido, que **no se debilita por vosotros sino que está pleno de fuerza por obra vuestra**. Pues tanto como fue crucificado a causa de la debilidad, pero vive gracias a la fuerza de Dios, pues de la misma manera nosotros nos debilitamos por obra suya pero viviremos con él gracias a la fuerza de Dios para con nosotros”.

El fragmento se traduce de muy variadas maneras. La traducción inglesa del Rey Jacobo reza: “which to you-ward is not weak, but is mighty in you”. A propósito de ὅς εἰς ὑμᾶς οὐκ ἀσθενεῖ ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν Vidal (1996) escribe: “que no es débil respecto a vosotros, sino poderoso para vosotros”, recuperando la posibilidad de que ἐν y εἰς sean intercambiables. Si esto es así, frente a la interpretación de **δυνατεῖ ἐν ὑμῖν** como una instancia de locativo (“dentro de vosotros”), se puede interpretar el sintagma como una instancia del *continuum* causa-instrumento-agente: el fragmento sería entonces un doblete reiterado que se basa en la idea de causa, expresada por medio de εἰς ὑμᾶς y ἐν ὑμῖν: “quien no se debilita por causa vuestra, sino que está pleno de fuerza por obra vuestra”<sup>313</sup>. Además, subyacería la idea de que la fuerza divina que transmite el Ungido se manifiesta mediante la debilidad del Tarsiota, a la que alude en varias ocasiones. A partir de esa idea, se repite el tema recurrentemente gracias a los binomios.

**1. a:** ὅς εἰς ὑμᾶς οὐκ ἀσθενεῖ

**b:** ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν.

**2. a1:** Καὶ γὰρ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, **a2** ἀλλὰ ζῆ ἐκ δυνάμεως θεοῦ,

**b1:** καὶ γὰρ ἡμεῖς ἀσθενούμεεν ἐν αὐτῷ, **b2** ἀλλὰ ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ εἰς ὑμᾶς.

El segundo presenta una construcción a su vez duplicada, pues cada elemento de la pareja está geminado, aunque la segunda parte recoge la primera: en 1 el sujeto y tema es el Ungido, que desde luego ha de ser predicado como viviendo por la debilidad de los hombres, de los conversos, tal como él fue débil; en el segundo caso, ampliando la razón de la debilidad del Ungido, muestra el paralelo entre conversos y Ungido.

Además, 2 recoge perfectamente a 1: ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας recoge ἀσθενεῖ; ζῆ ἐκ δυνάμεως θεοῦ recoge δυνατεῖ. Podemos decir más: claramente en 1 hay una *variatio* entre εἰς y ἐν que se manifiesta en el hecho de la humanidad del Ungido, humanidad que preside la carnalidad mortificante de los conversos frente a la espiritualidad vivificante de la fuerza espiritual del Ungido muerto y revivido por la divinidad.

Un buen ejemplo de la acción que llevarían a cabo los conversos paulinos es el siguiente:

313 Cf. Mouchnovà (1994: 247) sobre causa y fin.



(11, 32) Τολμᾷ τις ὑμῶν πρᾶγμα ἔχων πρὸς τὸν ἕτερον κρίνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἀγίων; ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν; καὶ εἰ ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσμος, ἀνάξιοί ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων; οὐκ οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν, μὴτι γε βιωτικά; (1 Cor 6, 1-3).

“¿Se atreve alguno de vosotros que tenga problemas con otro a ser juzgado ante los injustos y no ante los justos? ¿Es que no sabéis que **los santos juzgarán el mundo**? Y **si por medio vuestro es juzgado el mundo**, ¿sois indignos de juicios menores? ¿No sabéis que juzgaremos a los ángeles, cómo no lo de la vida?”

Es evidente que, cuando correspondiera, los santos, los hijos de Yahvé, el pueblo de Israel renovado con sangre gentil, tendrían una función más que realizar, juzgar incluso a los ángeles.

En este mismo sentido sintáctico, pasiva y ἐν + dativo, se puede interpretar

(11, 31) τέκνα μου, οὓς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν (Gal 4, 19).

La traducción habitual es “en vosotros”. Puede admitirse ese valor si se comprende como receptáculo de habitación, de hecho el recipiente es la forma del líquido o gas. El concepto místico no parece ser necesario para entender el pasaje. Ahora bien, desde el punto de vista escatológico sí cabe una traducción según el *continuum* causa-instrumento-agente porque los versículos precedentes instan a la unidad, a la fidelidad, con respeto a lo predicado por Pablo, sin atender a otras voces. De hecho, la idea es que los creyentes de Galacia han abandonado las tesis del Tarsiota y este debe volver a conformarlos. Atendiendo a eso, se puede interpretar que cuando vuelvan a la senda volverán a esforzarse por la obra y ayudarán al Ungido a tener el éxito buscado. Ofrezco, por tanto, la siguiente traducción:

“Hijos míos, a quienes vuelvo a dar a luz con dolor hasta que el Ungido tome forma **por obra vuestra**”.

Podría pensarse que la traducción correcta es “dentro de vosotros” como in-habitación. Sin embargo, parece apropiado adaptarse a la idea de destino común entre los hijos de la divinidad expresada otra vez con un verbo en pasiva y ἐν + dativo. En realidad la forma sería la actitud ante la

era del pecado y la muerte. En español podemos decir sin problemas oraciones como<sup>314</sup>:

“El matrimonio entre personas del mismo sexo fue una promesa electoral del presidente François Hollande **que empezó a tomar forma** cuando se aprobó el proyecto de ley en la Asamblea Nacional el 12 de febrero de 2013”.

La oración no describe una materialización sino la realización de un proyecto y lo hace de una manera que parece coincidir con el texto griego. De hecho, el texto del Tarsiota encajaría perfectamente con la idea de que la guerra total del final de los tiempos se desarrollaría en el campo de batalla de los cuerpos de los conversos, que imitarían la actitud del primer ungido muriendo en vida para vivir tras la muerte.

De la misma manera se podría entender el siguiente ejemplo como un dativo instrumental subjetivo en lugar de un locativo que, verdaderamente, aporta menos significado a la luz de lo estudiado hasta el momento:

(11, 32) ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει, καθὼς τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ ἐβεβιώθη ἐν ὑμῖν (*1 Cor 1, 5*).

“Porque **por obra suya** fuisteis enriquecidos en todo, por medio de todo discurso y todo conocimiento, tal como el testimonio del Ungido **fue confirmado por obra vuestra**”.

Un último ejemplo del valor de los creyentes:

(11, 33) Τὰ γὰρ πάντα δι’ ὑμᾶς, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσασα διὰ τῶν πλειόνων τὴν εὐχαριστίαν περισσεύσῃ εἰς τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ. Διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν... (*2 Cor 4, 15-16*).

“Pues todo ocurre **debido a vosotros**<sup>315</sup>, **para que** la gracia, que se engrandece por obra de muchos, desborde la acción de gracias para gloria de Dios. Por eso no fallamos...”

314 Tomado de “Vincent y Bruno se dan el sí”, artículo de Clara Blanchard en el periódico *El País*, del 29 de mayo de 2013,

315 Parece innecesario interpretar este sintagma como final o de interés, como hace Vidal (1996).

En definitiva, con este capítulo se cierra el estudio de la expresión *év* + dativo entendida como expresión del *continuum* causa-instrumento-agente. Una vez realizada esta tarea, y visto cómo Pablo de Tarso encajó mediante *év* + dativo los diversos personajes en un drama escatológico que significaba pasar de una era de maldad y muerte a otra de bondad y vida sempiterna con un periodo intermedio de actividad por parte de quienes debían demostrar que el mal y la muerte podían ser vencidos en el propio cuerpo, revisaré qué se puede deducir de los fragmentos que directamente se referirían al “cuerpo místico”.



## 12. ANEXO I: *QUAESTIONES DISPUTATAE*

La rutina es, por cierto, más perniciosa que la hostilidad, porque perdura más gracias a la comodidad y economía que supone repetir los tópicos.

Carlos García Gual. *Epicuro*.

La evidencia sobre el cuerpo místico en la obra reconocida como auténticamente de Pablo de Tarso se ha venido basando en dos tipos de datos: el sintagma ἐν Χριστῷ y una serie de pasajes en los que se alude reiteradamente al cuerpo. El sintagma presentaría la idea mística y la figura del cuerpo materializaría (valga la expresión) tal idea en una imagen concreta. Pero la investigación reciente (no solo Dobschütz y Bang, también Neugebauer en ciertos casos, Timms en otros y este trabajo en lo restante) impiden contar con ἐν Χριστῷ como parte de la evidencia. Esto no quiere decir que el mensaje del Tarsiota carezca del elemento místico, sino que es necesario buscarlo en otra parte. Esa parte, lógicamente, son sus metáforas, a las que Campbell dedica una parte de su trabajo (2012: 267-324). De hecho, la publicación del mismo sirve para destacar un ángulo oscuro del problema: aún se publican trabajos que intentan explicar que el concepto es válido, de manera que es igualmente válido pensar que, muy al contrario, lo que necesita continua verificación es dudoso.

A lo largo de las páginas precedentes he llevado a cabo una revisión de ejemplos de la estructura ἐν + dativo en los testimonios de griego clásico y en gramáticas de este idioma para establecer si era posible detectar usos paralelos, incluso idénticos, en fechas anteriores a la de Pablo. Dado que afortunadamente disponemos de abundante material la búsqueda puede ser considerada metodológicamente correcta y, contrariamente a lo que algunos autores inducen a pensar (Harris 2012: 39), imprescindible para saber si nos movemos en terreno griego o hebreo traducido al griego. Como resultado de dicha búsqueda he presentado varios casos sumamente interesantes porque abren una vía de interpretación nueva a propósito del sintagma sometido a estudio, a saber, ejemplos de ἐν + dativo cuyo significado es el de un instrumental al que al mismo tiempo se le achaca una actividad. Tanto en griego clásico como en los *Setenta* este valor se puede aplicar a varios aspectos: a) “conceptos activos”, b) conceptos activos con un genitivo referido a divinidades y c) dativo de persona, sea esta divina o humana. Una vez realizado este trabajo,

primera parte de esta tesis, he rastreado la presencia de estos elementos y este valor en las siete cartas que la crítica moderna atribuye casi unánimemente a la mano de Pablo.

### 12.1. ESTRUCTURA ESCATOLÓGICA DEL DISCURSO PAULINO

Una vez realizada una primera cata respecto a los “conceptos activos” y la construcción “conceptos activos más genitivo de divinidades”, era necesario buscar el uso con personas humanas y divinas ya comprobado en griego clásico y los *Setenta*. El resultado ha sido igualmente positivo, si bien se hacía precisa una distribución de los datos que respondiera a un esquema intelectual concreto, lo cual puede considerarse la segunda conclusión destacada. En efecto, se hace evidente que hay en el mensaje religioso predicado por Pablo de Tarso un esquema de creencias que exigía a varios sujetos del pasado, de la mitología y del presente de su época actuar y ser al mismo tiempo instrumento de un proceso histórico general determinado por el pensamiento escatológico que se manifestó con tremenda fuerza en Judea al menos desde el siglo II antes de nuestra era.

Así pues, en la segunda parte de este trabajo he repasado las distintas personas a propósito de las cuales encontrar el sintagma *év + dativo* y su significado. El recuento de casos es el siguiente: Adán, Abrahán, Moisés, la Ley como sujeto de la historia de Israel, Yahvé (la divinidad, expresada en griego como *ó θεός*), Jesús de Nazaret, el propio Pablo de Tarso y los paganos convertidos a su judaísmo particular.

Ahora llega el momento de conjuntar ambos enfoques, el lingüístico y el intelectual, para concluir que todos los personajes y conceptos activos mencionados y algunos otros dispersos por las cartas deben ser considerados bajo un mismo prisma, su **función** dentro de la historia escatológica predicada por Pablo. esta puede ser resumida de la siguiente manera: el tiempo tendría dos fases, una malversada por la raza humana a partir de Adán, y otra rescatada por Jesús a partir de su entrega a la causa de Yahvé. El desarrollo de este proceso sería el siguiente

1) Adán, al comer del árbol del bien y del mal la fruta del conocimiento, torció el designio divino y causó el advenimiento del mal al mundo material.

2) Abrahán, el segundo humano puesto a prueba por la divinidad, respondió tal como esta esperaba de él y demostró que parte de la humanidad merecería un premio por su lealtad a Yahvé.

3) Moisés y la Ley fueron intentos finalmente infructuosos por parte de la divinidad de

enderezar las cosas.

4) Hubo de venir la ocasión de poner a prueba nuevamente a una persona terrena, elegida previamente, que ganara mediante el mayor sacrificio posible, su propia vida, el derecho a que otros que lo imitaran metafóricamente adquirieran el premio en una nueva y diferente forma de vida. Este hombre fue, a ojos de Pablo, Jesús de Nazaret.

5) El tiempo quedaría así dividido en una era marcada por el mal (la carne) y una era marcada por el bien (lo espiritual), entre las que se intercalaría un breve lapso de tiempo (que he denominado interregno) para que ciertos elegidos demostraran que podían ser considerados hijos de la divinidad, tal como se prometió a Abrahán que sucedería.

6) A diferencia de lo ocurrido con Moisés y la Ley, y con el pueblo judío estrictamente hablando, la promesa iba a cumplirse porque los nuevos hijos de Yahvé demostrarían con su acción en el mundo carnal merecer el mundo espiritual.

7) La exigencia, por tanto, era de actividad plasmada en la renuncia a la vida corporal a imagen de lo realizado por el primero de los hijos y ungidos de Yahvé, Jesús de Nazaret, que asumió ser crucificado hasta morir para ser leal a la divinidad y acabar resucitado, es decir, premiado con la vida de ultratumba. En el caso de los elegidos, su actitud debía ser una repetición metafórica de la muerte del Nazareno: anular en lo posible la carne y sus deseos y centrarse en lo espiritual-intelectivo.

8) Este doble hecho, muerte y resurrección por un lado y presencia espiritual en el mundo material por el otro, abría un espacio intermedio destinado a encontrar a los elegidos para la nueva vida. Dicho espacio sería un interregno cuyo rey y señor sería el ya espiritual Jesús de Nazaret, que, al fin y a la postre, tras la celebración del juicio y la inauguración del nuevo mundo, se subordinaría a su dios.

9) El periodo intermedio era, en realidad, una guerra en la que había que militar (acción), pues los elegidos debían engrosar las filas del ejército del bien para derrotar al ejército del mal. El campo de batalla en lugar de ser geográfico era tanto corpóreo (reducir los apetitos carnales, materiales) como intelectual (aceptar lo ilógico), pues ésa era la diferencia entre la prédica de Pablo y la de otros escatológicos.

10) La labor de Pablo sería encontrar a los llamados que, según la promesa a Abrahán, se encontraban dispersos por las distintas etnias o naciones de la humanidad para que el judaísmo

verdadero se mereciera el premio de la vida tras la muerte (vida diferente, como hemos indicado ya).

11) Los llamados sufrirían una transformación metafísica ya que pasarían a ser una nación diferente de aquella de la que provenían, pues de gentiles pasarían a ser una rama más del árbol llamado pueblo de Yahvé, Israel (ἐνκεντρισθήσονται de *Rom* 11, 23 y σύμφυτοι de *Rom* 6, 5), por supuesto sin dejar de ser gentiles.

12) Dado que el mal anida en el mundo material, los elegidos o llamados habrían de actuar con toda unanimidad y coherencia para que la humanidad por ellos representada no perdiera la ocasión y no volviera a frustrar el plan divino.

13) En ayuda de los elegidos la divinidad habría enviado el espíritu de Jesús de Nazaret ya vivo en el mundo espiritual tras la muerte en el mundo material así como otros agentes menores que, dentro del cuerpo mortal de los hombres, actuarían en favor de la causa. Este espíritu activo permitiría ser reconocido como elegido, ser absuelto el día del juicio final, muy próximo, y adquirir una nueva forma de vida, gloriosa e inmortal.

14) Es evidente la relación que este último punto guarda con la misteriosofía que se desarrolló en la misma época por varios puntos del Mediterráneo oriental.

Si conjugamos el esquema con los hallazgos lingüísticos podremos comprobar que las ideas de acción e intermediación están presentes en todos los casos estudiados; y además, y es especialmente importante, que Pablo debió considerar que tal como hubo fracasos en propuestas anteriores de Yahvé, cabía la seria posibilidad de fracaso en la ocasión que a él le competía, y, así, los tres actores sujetos a su época, Jesús (*Gal* 2, 19-21 y *1 Cor* 1, 17), él mismo (*Flp* 2, 16) y los conversos a su prédica (*1 Cor* 15, 58), podían fracasar, correr en vano, actuar en vacío.

Si se une a esto el hecho de la inmediatez del final del tiempo material, como hizo Pablo, la circunstancia de la guerra cósmica, histórica, con la obligación de militancia y entrega, incluso sacrificio en pos de la promesa de vida eterna, resulta natural considerar que la ética paulina, aun siendo espiritualista, debe ser considerada **ética de crisis** al estilo de la que se postula para el primer movimiento cristiano inserto en el trasfondo histórico de la Judea romana (Puente Ojea 1984: 185). El concepto fue desarrollado por A. Schweitzer (1914: 76): “*expectation of the kingdom of God... Service is the fundamental law of the interim-ethics*”. En mi opinión, es perfectamente válido aplicar este enfoque a la predicación de Pablo a la vista del *continuum* causa-



instrumento-agente.

De hecho, las recomendaciones morales paulinas descuellan por intentar exigir el máximo de entrega y cohesión interna para que un movimiento tan difícil de cumplir resultara exitoso y no se tornara en nuevo fracaso de la humanidad como en los casos de Adán y Moisés.

Pablo conformó el mesianismo material como mesianismo espiritual pero no perdió de vista nunca el cambio de era y la emergencia / inminencia de la milicia que reclutaba, todo según la ya mencionada misteriosofía vigente en la época.

En definitiva, habría una serie de **funciones escatológicas** a desarrollar por parte de los diversos personajes en escena.

- a) Diseñador y desencadenante total: Yahvé, la divinidad.
- b) Primer probado y fracasado: Adán.
- c) Segundo probado y rayo de luz para el futuro: Abrahán.
- d) Intentos de corrección y fracaso del pueblo, no del personaje: Moisés y la Ley como su herencia.
- e) Segundo probado y nueva posibilidad de éxito: Jesús de Nazaret.
- f) Injerto de nuevas gentes en el pueblo elegido: correa de transmisión: Jesús espiritualmente, Pablo carnalmente.
- g) El nuevo pueblo<sup>316</sup> ha de confirmar y dotar de validez al segundo probado.

De esta manera tienen sentido las distintas instancias activas que podemos comprobar en las cartas de Pablo.

## 12.2. METÁFORAS DEL “CUERPO MÍSTICO”

Tratar sobre ἐν Χριστῷ es tratar la “teoría del cuerpo místico”. Ahora bien, dadas las conclusiones alcanzadas hasta ahora, resulta muy interesante investigar si tales apuntes aparecen en los textos básicos que explican el “cuerpo místico” y si, en ese caso, se puede redirigir el estudio hacia nuevas hipótesis interpretativas. Las conclusiones a las que me refiero son las siguientes: primero, es indispensable tener en cuenta que la obra de Pablo presenta características propias de la

<sup>316</sup> En realidad, dos al menos: el judío y el gentil, representado este por los elegidos de cada una de sus naciones.

lengua griega helenística, de la influencia del griego de los *Setenta* que él leía y de la religión judía de la que él provenía y nunca abominó; en segundo lugar, que su estilo literario está sumamente determinado por cierta retórica de la repetición, de la expresión geminada, heredera en buena medida del sistema poético hebreo. Esta característica se convierte además en herramienta interpretativa dado que facilita la comprensión de párrafos en ocasiones demasiado cargados de vocabulario religioso y abstracto; en tercer lugar, el estudio realizado por nuestra parte hace que ἐν Χριστῷ deba ser entendido ahora de forma distinta; en cuarto y último lugar, las categorías y funciones escatológicas han de aparecer forzosamente en los fragmentos a estudiar dado que son constituyente del mensaje religioso paulino.

### 12.2.1. *Textos que apoyarían la idea de un único cuerpo espiritual*

#### 12.2.1.1. *1 Cor 12*

Quizá el elemento fundamental en todo este debate sea el capítulo 12 de la *Primera Carta a los Corintios*. Es, sin duda, el pasaje en que más desarrolló Pablo de Tarso la referencia a un cuerpo y sus partes, y contiene una expresión clara y rotunda que alimenta la posibilidad de cuerpo místico, el versículo 27: ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους (“Vosotros sois el cuerpo del Ungido y los miembros [cada uno] por su parte”). Paso, por tanto, a comentar el fragmento.

En primer lugar sugiero examinar toda la exposición de Pablo como determinada por el comienzo mismo de los versículos dedicados al tema:

(12, 1) Διαίρεσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα· καὶ διαίρεσεις διακονιῶν εἰσιν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος· καὶ διαίρεσεις ἐνεργημάτων εἰσὶν, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (*1 Cor 12-4-6*)

“Hay diferencias de mercedes, pero el mismo espíritu; hay diferencias de funciones y un mismo señor; hay diferencias de operaciones internas y el mismo dios es el que activa todo dentro de todos”.

Si se consideran estos versículos desde el punto de vista de la función de cada parte en el drama escatológico se puede concluir que la divinidad enviaría un espíritu que ayudaría a cada uno de los conversos a realizar su función; dentro de estas, cada uno tendría un papel, empezando por el

primer elegido-ungido, señor del período intermedio; la divinidad, de quien emanaría el espíritu, por medio de este y otros seres espirituales intermedios activaría en el interior de cada converso los modos concretos de actuación según el diseño escatológico de la historia. Los papeles quedarían así bien repartidos: la divinidad motora, el ejemplo en sí mismo convertido en intermediario y los conversos dispuestos a actuar unidos, la milicia del señor, la metáfora entre muerte real (Jesús) y muerte simulada (creyentes).

Veamos ahora cómo continuó su carta Pablo de Tarso:

(12, 2) ἐκάστῳ δὲ δίδεται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον. ὃ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδεται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, ἑτέρῳ πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, ἄλλῳ δὲ χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῷ ἐνὶ πνεύματι, ἄλλῳ δὲ ἐνεργήματα δυναμέων, ἄλλῳ [δὲ] προφητεία, ἄλλῳ [δὲ] διακρίσεις πνευμάτων, ἑτέρῳ γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἑρμενεῖα γλωσσῶν· πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται (1 Cor 12, 7-11).

“A cada uno se le da la manifestación del espíritu con vistas a lo conveniente. A uno se le da gracias al espíritu el discurso de la sabiduría, a otro el discurso del conocimiento según el mismo espíritu, a otro la confianza por obra del mismo espíritu, a otro las mercedes de las curaciones por obra del único espíritu, a otro la activación interna de fuerzas, a otro la profecía, a otro la distinción de espíritus, a otro diversidad de lenguas, a otro la interpretación de lenguas; todo esto lo activa dentro de cada uno un único y mismo espíritu tal como quiere”.

Este fragmento prolonga la idea de funcionalidad desde su mismo comienzo: πρὸς τὸ συμφέρον (“con vistas a lo conveniente”). No hay duda alguna de que se trataría de un mecanismo bien concebido en el que cada parte sería activa y trabajaría, se esforzaría, por alcanzar el bien común, terminar la obra iniciada por el Ungido al comienzo del periodo intermedio<sup>317</sup>.

Y ahora llega la ilustración del mecanismo, es decir, un ejemplo que, como he indicado páginas atrás, sería coherente no consigo mismo, sino con la idea principal, la de coincidencia de fines y diferencia de funciones:

317 Nótese la *variatio* διὰ τοῦ πνεύματος, κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, ἐν τῷ ἐνὶ πνεύματι.

(12, 3) Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἓν ἐστὶν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἓν ἐστὶν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός· καὶ γὰρ ἓν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς **ἐν σῶμα** ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν. Καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος ἀλλὰ πολλὰ. Ἐὰν εἴπῃ ὁ πούς· ὅτι οὐκ εἰμὶ χεὶρ, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος; καὶ ἐὰν εἴπῃ τὸ οὖς· ὅτι οὐκ εἰμὶ ὀφθαλμός, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος; εἰ ὅλον τὸ σῶμα ὀφθαλμός, ποῦ ἡ ἀκοή; εἰ ὅλον ἡ ἀκοή, ποῦ ἡ ὁσφρησις; νυνὶ δὲ ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη, ἓν ἐκάστον αὐτῶν ἐν τῷ σώματι καθὼς ἠθέλησεν. Εἰ δὲ ἦν τὰ πάντα ἓν μέλος, ποῦ τὸ σῶμα; νῦν δὲ πολλὰ μὲν μέλη, ἓν δὲ σῶμα. Οὐ δύναται δὲ ὁ ὀφθαλμός εἰπεῖν τῇ χειρὶ· χρεῖαν σου οὐκ ἔχω, ἢ πάλιν ἡ κεφαλὴ τοῖς ποσίν· χρεῖαν ὑμῶν οὐκ ἔχω· (1 Cor 12, 12-21)

“Pues exactamente como el cuerpo es uno y los miembros muchos, y todos los miembros son de un cuerpo, que aunque sean muchos son uno, de la misma manera también el Ungido: pues también todos fuimos bautizados por obra de un mismo espíritu **con vistas a un solo cuerpo**, bien judíos, bien griegos, bien esclavos, bien libres, también todos bebimos un único espíritu. Pues tampoco el cuerpo es un solo miembro, sino muchos. Si llegara a decir el pie “porque no soy una mano, no soy del cuerpo”, ¿dejaría de ser parte del cuerpo por eso? Y si llegara a decir la oreja “no soy ojo, no soy del cuerpo”, ¿dejaría de ser parte del cuerpo por eso? Si todo el cuerpo es ojo, ¿dónde está el oído? Si todo el cuerpo es oído, ¿dónde está el olfato? El caso es que Dios colocó los miembros, cada uno de ellos, en el cuerpo tal como quiso. Y si todo fuera un solo miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? El caso es que hay muchos miembros, pero un solo cuerpo. Y no puede el ojo decir a la mano “no tengo necesidad de ti”, o a su vez la cabeza a los pies “no tengo necesidad de vosotros”.

El pasaje vuelve a estar construido según la idea de **función**, utilidad, incluso necesidad (χρεῖαν), mientras desarrolla la analogía del cuerpo y sus partes<sup>318</sup>. Un momento relevante del texto es εἰς **ἐν σῶμα** ἐβαπτίσθημεν, que viene siendo prueba de que hay un destino místico mediante la ceremonia del bautismo. La referencia, sin embargo, a un solo cuerpo podría no ser universal sino particular, el cuerpo que forma la comunidad de Corinto. Así se respetaría la idea de “unidad funcional” que subyacería al muy manido tópico del cuerpo como metáfora de la sociedad. Da la sensación de que el texto es demasiado temprano para implicar una iglesia universal. No hay

318 La palabra no es un mero recurso retórico para no repetir “metáfora”, “idea”, etc. Daines (1978) se sirve de la palabra “analogy” en el título de su artículo y avanza su posición en el primer párrafo: “The subject of the church as the Body of Christ in Pauline theology. In doing this our emphasis will be on understanding Paul’s use of the Body of Christ concept in the context of his letters and against the background of the situation of the churches to which he was writing”. Es especialmente atractivo que se sirva de “church” y “churches” de manera tan exacta.

argumento en la carta en este sentido, todo es particular. Apuntada esta posibilidad de análisis, es necesario leer cómo sigue el texto:

(12, 4) ἀλλὰ πολλῶ μᾶλλον τὰ δοκοῦντα μέλη τοῦ σώματος ἀσθενέστερα ὑπάρχειν ἀναγκαῖά ἐστιν, καὶ ᾧ δοκοῦμεν ἀτιμότερα εἶναι τοῦ σώματος τούτοις τιμὴν περισσοτέραν περιτίθεμεν, καὶ τὰ ἀσχήμονα ἡμῶν οὐ χρειάν ἔχει. Ἀλλὰ ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα τῷ ὑστερουμένῳ περισσοτέραν δοῦς τιμὴν, ἵνα μὴ ᾗ σχίσμα ἐν τῷ σώματι ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶν τὰ μέλη. Καὶ εἴτε πάσχει ἐν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη· εἴτε δοξάζεται [ἐν] μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη (1 Cor 12, 22-26).

“Por contra, mucho más los miembros del cuerpo que parecen más débiles son necesarios, incluso los que consideramos son indignos del cuerpo a estos les atribuimos más honra; incluso los (miembros) nuestros que consideramos indecentes tienen mucha decencia, y que los que tienen decencia no necesitan. Por contra, Dios compuso el cuerpo dando mucha honra a lo que carece (de ella) para que no hubiera división en el cuerpo, sino que los miembros atendieran a lo mismo en favor unos de otros. Y si un único miembro sufre, todos sufren con él; pero si un único miembro es glorificado, todos los miembros se alegran con él”.

La alegoría continúa en los mismos términos para acabar con una frase que resulta reveladora de la funcionalidad del conjunto: traído todo a la conclusión religiosa, la glorificación ha de ser un motivo de cohesión, y de hecho en este sentido hemos leído fragmentos que hablaban de la consolación mutua y del trabajo común respecto al drama escatológico. El final del capítulo 12 es el siguiente:

(12, 5) ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους. Καὶ οὗς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν. Μὴ πάντες ἀπόστολοι; μὴ πάντες προφῆται; μὴ πάντες διδάσκαλοι; μὴ πάντες δυνάμεις; μὴ πάντες χαρίσματα ἔχουσιν ἰαμάτων; μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσιν; μὴ πάντες διερμηνεύουσιν; ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα. Καὶ ἔτι καθ’ ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι (1 Cor 12, 27-31).

“Vosotros sois el cuerpo del Ungido y los miembros (cada uno) por su parte. Y a unos Dios los colocó en la asamblea de convocados primero, los apóstoles, segundo a los profetas, tercero a los maestros, después las fuerzas, después las mercedes de las curaciones, las asistencias, la acción de gobierno, la diversidad de lenguas. ¿Es que sois todos apóstoles? ¿Es que sois todos profetas, todos maestros, todos fuerzas, todos tenéis mercedes para curaciones, habláis todos lenguas, interpretáis todos? Pero anhelad las mercedes superiores. Y aún os muestro un camino más”.

Como se ve, cada cosa en su sitio y según una función, tal como aclaró Pablo en el capítulo siguiente de la carta.

En resumen, se podría entender la afirmación de que los conversos de Corinto eran el cuerpo del Ungido como una alegoría cuya función queda clara en la propia carta, a cuyo comienzo escribió Pablo la idea clave de la misma y al mismo tiempo contradictoria con el presente capítulo 12: *μεμέρισται ὁ Χριστός*; (1 Cor 1, 13), “¿está dividido el Ungido?” En ese momento, cuando comenzaba la carta, Pablo habría necesitado expresar claramente que las disensiones eran inaceptables en el grupo de conversos al judaísmo aperturista dependiente de él, porque la obra total estaría entonces en peligro de ruina. La pregunta sería coherente con ese punto de la carta; sin embargo, cuando hubo de explicar que a cada uno le tocaba una parte de la acción y que ninguna parte, pese a su aparente trascendencia e importancia, era más que otra y solo podía haber unidad entre todos, habría acudido a la idea de que la comunidad era un cuerpo dividido en funciones, dependiente cada una de un miembro, como había ocurrido con el cuerpo de Jesús de Nazaret. Y dado que había que matar el cuerpo para espiritualizar la vida terrena, identificar a la comunidad con el cuerpo de Jesús era una cuestión lógica; pero no se trataría de una identificación óptica sino **funcional**: Jesús no estaba dividido, la comunidad de Corinto no debía estar dividida: sí como desglosada en funciones “mecánicas”, no en cuanto a cohesión.

Podría parecer que no había contradicción entre la frase del capítulo 1 y el desarrollo del capítulo 12, Pero se puede estimar, sin embargo, que sí la había. Los ejemplos de las diferentes partes del cuerpo preguntándose si necesitaban de las demás mostraría que Pablo pensaba en términos de independencia entre los miembros, y eso es precisamente lo que negaría la pregunta *μεμέρισται ὁ Χριστός*. Es decir, habría recurrido a un desarrollo *ad absurdum* que implicaría la división del Ungido cuando era precisamente lo que había negado. Y, por supuesto, es imposible que no estuviera dividido y sí lo estuviera. De ahí la hipótesis de que se trata de dos ideas contradictorias que, sin embargo, colaboran para reforzar la primera, la unidad. Da la impresión de que en realidad no se trata de la

imagen de un cuerpo o un cuerpo múltiple formado por los conversos y el Ungido, sino de una imagen que resulta eficaz si atendemos a una clave distinta: su razón de ser sería indicar que debía haber unidad mediante la comparación de funciones escatológicas. Los dos pasajes (*1 Cor* 1, 13 y el capítulo 12 de la misma carta) cumplen una misma función dentro del mecanismo explicativo de la unidad interna, de la cohesión como grupo activo y destinado al triunfo sobre Satanás si se mantenía la cohesión y la unidad de acción; dos ideas contradictorias que coexistían armónicamente bajo una misma función, pero imposibles de reconciliar en sí mismas si el cuerpo unitario constituyera un teologuema<sup>319</sup>.

En realidad, Jesús no estaría dividido. En consecuencia, aquellos que cumplían su misma función no podían estar divididos. Esto explica *1 Cor* 1, 13. Y esa misma idéntica función permitía que los conversos, que debían experimentar la muerte en vida al estilo de la Antígona descrita por Sófocles, pudieran ser denominados cuerpo del Ungido. Pero no por mismidad, valga la expresión, sino por adscripción a una misma función. La metáfora de la muerte en vida, de hacer lo mismo que Jesús, traspasada a la idea de que el cuerpo hiciera lo mismo que la mente, convertirse en imitador de Jesús. Es, en definitiva, identificación funcional, no óptica.

El origen de esta identificación, que para Dunn (1998: 550-552) es la tradicional imagen perfectamente reconocible en la historia de Menenio Agripa según la relata Tito Livio (Liu. 2, 32), sería una manera más que eficaz de recurrir a un tópico antiguo perfectamente inteligible para los oyentes de esta carta<sup>320</sup>.

Podría relacionarse este largo texto y su uso dentro de la carta con la argumentación que en *Rom* utilizó Pablo para explicar de qué manera se unían los conversos a la nación de los hijos de Yahvé, el símil agrícola del árbol, el olivo y el acebuche:

(12, 6) εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα· καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι. Εἰ δέ τινες τῶν κλαδῶν ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ ἀγριέλαιος ὢν ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς καὶ

319 Daines (1978: 73) indica: “All this indicates that Paul has introduced the analogy for a polemical purpose. The fact that the question posed in vv. 15-17 are so ludicrous with reference to the physical body is part of the effectiveness of the analogy as well as an indication that Paul was not providing a rational, carefully thought-out model to account for the phenomenon of the church. Although members of the physical body are personified, there is no completely worked out allegory. Neither is there any attempt to represent different parts of the body as different people or sections of the church community in Corinth”.

320 Cf, Pérez López (2014), con repaso de las teorías sobre la cuestión y nuevas aportaciones para demostrar la extensión del tópico.

συγκοινωνὸς τῆς ῥίζης τῆς πότιτος τῆς ἐλαίας ἐγένου, μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων· εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις ἀλλὰ ἡ ῥίζα σέ. Ἐρεῖς οὖν· ἐξεκλάσθησαν κλάδοι ἵνα ἐγὼ ἐνκεντρισθῶ. Καλῶς· τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ τῇ πίστει ἔστηκας. Μὴ ὑψηλὰ φρόνει ἀλλὰ φοβοῦ· εἰ γὰρ ὁ θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο, [μὴ πως] οὐδὲ σοῦ φείσεται (*Rom* 11, 16-21).

“Y si la primicia es santa, también la masa; y si la raíz es santa, también las ramas. Y si algunas de las ramas fueron arrancadas<sup>321</sup>, tú que eres acebuche, fuiste injertado entre ellas y llegaste a ser copartícipe de la raíz (que da la) sabia<sup>322</sup> del olivo, no desprecies las ramas. Y si las desprecias, no sostienes tú la raíz sino la raíz a ti. Dirás entonces: “Las ramas fueron cortadas para que yo fuera injertado”. Correcto. Fueron cortadas por su falta de confianza, y tú te mantienes en pie por tu confianza. No pienses grandezas, al contrario, teme; pues si Dios no perdonó a las ramas naturales, no sea que a ti tampoco te perdone”.

Como se puede entender fácilmente, solo quien conociera la técnica del injerto podría apreciar realmente el valor del ejemplo. Y aunque los detalles al respecto son infinitos, hay que destacar algunos hechos que resultan imprescindibles, aun siendo obvios. En primer lugar, la referencia agrícola aparece en la tradición judía desde el comienzo de los tiempos, el Edén, jardín perfecto poblado de toda clase de árboles frutales. El fruto de uno de ellos llevó a Adán, según la mitología hebrea, a pecar y desconfiar de Yahvé, lo cual hizo que se desencadenara la primera época de la historia escatológica. Es más, el fruto de ese desastre era el del conocimiento. Una imagen, por tanto, muy integrada en el mundo cultural tanto hebreo como grecorromano, exactamente lo mismo que ocurre con la del cuerpo integrado por ciudadanos. Ahora bien: en *Rom* primaba por encima de cualquier cosa justificar que los gentiles habían de ser parte del pueblo elegido, hermanos por tanto, y se eligió un símil que incorporaba a dos variedades de la misma especie, acebuche y olivo de cultivo, a modo de ejemplo, como imagen de la unidad de los distintos grupos étnicos que integrarían el nuevo pueblo de Yahvé.

La lógica a aplicar en estos dos casos sería: si el ejemplo del cuerpo es un teologuema completo e integrado en la predicación de Pablo, el árbol místico habría de serlo también. Pero no lo es. Ambos casos están determinados por lo que podríamos denominar *Sitz im Briefe*, su función en la

321 Intento traducir así la idea de ruptura y la que subyace a ἐκ como preverbio, separación y proceso completo (Harris 2012: 113), con la finalidad de no confundir con la idea de poda.

322 Interpreto un genitivo objetivo en “de la sabia”.



argumentación general de la carta<sup>323</sup>, y no habría diferencia alguna entre ellos: se trataría de ejemplos argumentativos, no teologemas constituidos.

En este sentido, ambos comparten otra característica más: los dos eran temas verdaderamente conocidos por los interlocutores del Tarsiota, es decir, cumplían lo que ya desde Homero era una norma del símil: ser fácilmente conocido por el oyente para no molestar la argumentación principal. Como dicen los traductores de *Biblia de Jerusalén* en nota al versículo *1 Cor* 12, 12:

“Aunque utilice el apólogo clásico que compara la sociedad con un cuerpo que teniendo miembros diversos es uno...”<sup>324</sup>,

Pablo trabajó con una idea especialmente fácil de entender en el mundo clásico, tan fácil como su argumentación sobre la ciudadanía en el cielo (γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει de *Flp* 3, 20) o la referencia al epicureísmo (Πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ’ οὐ πάντα συμφέρει· πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ’ οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπὸ τινος de *1 Cor* 6, 12), y la lista de virtudes que más parecían repertorio estoico que otra cosa (como es bien sabido), ideas ya casi naturales en la cultura griega de la época helenística.

Por tanto, de la misma forma que el ejemplo del olivo y el acebuche mostraría la necesaria aceptación de los gentiles en el pueblo de Yahvé, el ejemplo del cuerpo de Jesús indicaría simplemente la necesidad de seguir la respectiva función escatológica con orden y conjunción en el mecanismo del día a día de la asamblea de convocados de Corinto: los conversos eran el cuerpo del Ungido en cuanto destinados a sacrificarse metafóricamente como él se sacrificó realmente, sin contradicción entre ellos porque el Nazareno no mostró contradicción.

#### 12.2.1.2. *Rom* 12, 1-8

El siguiente gran texto de la tradición sobre el cuerpo místico está en la carta dirigida a la

<sup>323</sup> No hay que olvidar el estado fragmentario de las cartas y el hecho de que se trata de recopilaciones. Pese a eso, sí conocemos el cariz de los fragmentos tomados como referencias de una conversación epistolar dado un tema concreto en cada caso: integración en *Rom* y unidad en *1 Cor*. Sobre el problema de la unidad, edición, y reconstrucción de la correspondencia de Pablo, Vidal (1996).

<sup>324</sup> Pero continúan: “Pablo no se inspira en él para su doctrina sobre el cuerpo de Cristo”.

comunidad de Roma. En esta ocasión el juego de geminadas con *variatio* resulta especialmente importante combinado con los resultados de la investigación sobre ἐν + dativo. El texto es como sigue:

(12, 7) Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν· καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον. Λέγω γὰρ διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἐκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως. **Καθάπερ γὰρ ἐν ἐνὶ σώματι πολλὰ μέλη ἔχομεν, τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν, οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη.** Ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα, εἴτε προφητείαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, εἴτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ, εἴτε ὁ διδάσκων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, εἴτε ὁ παρακαλῶν ἐν τῇ παρακλήσει· ὁ μεταδιδούς ἐν ἀπλότητι, ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ, ὁ ἐλεῶν ἐν ἰλαρότητι (Rom 12, 1-8).

“Os exhorto entonces, hermanos, gracias a la compasión de Dios, a ofrecer vuestros cuerpos como víctima viva, santa, agradable a Dios, vuestro culto pensado; y no os ahorméis a este tiempo, al contrario, transformaos por la renovación de la mente para que discernáis cuál es la voluntad de Dios, el bien, lo agradable, lo perfecto. Pues me dirijo, gracias a la gracia a mí concedida, a cualquiera que esté entre vosotros para que no se considere por encima de lo que es preciso considerarse sino que considere lo que conduce a la moderación según la medida de confianza que Dios repartió a cada uno. **Porque exactamente como en un único cuerpo tenemos muchas partes, y no todas las partes tiene la misma finalidad, así mismo muchos somos un único cuerpo por obra del Ungido, y el miembro que es cada uno (tiene una finalidad) en relación a los miembros de unos y otros**<sup>325</sup>. Y con mercedes diferentes según la gracia a cada uno dada, bien sea profecía según la proporción de confianza, o bien servicio mediante el servicio, o bien el que enseña mediante la enseñanza, o bien el que exhorta mediante la exhortación; el que reparte, mediante la sencillez; el que preside, mediante la dignidad; el que se apiada, mediante la alegría”.

Como se puede comprobar a primera vista, este segundo texto es una suerte de resumen del

325 Entiendo el texto como constituido por dos segmentos duplicados: A: 1) un cuerpo es unidad de muchas partes; 2) cada parte con función diferente; B: 1) unidad gracias al Ungido; 2) cada uno es una parte con función distinta a la de los demás. El segundo segmento comparte τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν y por lo tanto no lo repite. En B, 2) ἀλλήλων μέλη es un acusativo de limitación determinado por un genitivo.

capítulo ya comentado de *1 Cor*. La estructura del mismo es la siguiente:

- i) Ofrenda en cuerpo y alma.
- ii) Referencia a las partes y su función.
- iii) Referencia a las mercedes recibidas.

El análisis de las mismas es el siguiente:

i) Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν· καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.

Esta primera arranca de una exhortación apoyada en una instancia causal (gracias a la compasión de la divinidad) que recoge, según nuestro estudio, toda la idea de plan escatológico atribuido a la divinidad.

A continuación aparece un doblete constituido por (a) una proposición de infinitivo que especifica lo exhortado y (b) dos imperativos que son *variatio* de la prop. de infinitivo.

(a) παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν. Aquí encontramos un hábil juego de palabras entre la idea de sacrificio, es decir, materia viva ofrecida a los dioses para que la reciban muerta, y las ideas de la escatología paulina: la muerte en vida según una decisión personal siguiendo el modelo de (Antígona) Abrahán y Jesús. Se cierra esta parte con la referencia intelectual que perfecciona el juego de palabras y significados.

(b) καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον. Los imperativos coordinados adversativamente recogen el cambio mental, que servía como enlace, y abren la puerta a un nuevo juego de palabras, pues “conformaos” parece referirse a la materia y “transformaos por la renovación de la mente” es claramente intelectual<sup>326</sup>. Al mismo tiempo, se introduce la idea de finalidad con la expresión “a fin de que discernáis cuál es la voluntad de Dios, el

326 Nótese el diferente carácter que imprimen estos imperativos referidos a la ética de crisis del interregno respecto a los futuros que hablan de la transformación gloriosa del reino ya constituido.

bien, lo agradable, lo perfecto”, que incluye la finalidad (esta vez un complejo sintagma nominal, no una proposición sustantiva), la referencia al plan escatológico, y la idea de entregarse mediante la mente y el cuerpo, la primera con el propio verbo, el segundo al repetir parte de los adjetivos atribuidos antes al sacrificio. Todo ello redondeado por “lo perfecto”, que en griego se forma a partir de la palabra “fin”, τέλος.

ii) Λέγω γὰρ διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν μὴ ὑπερφρονεῖν παρ’ ὃ δεῖ φρονεῖν ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἐκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως. Καθάπερ γὰρ ἐν ἐνὶ σώματι πολλὰ μέλη ἔχομεν, τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν, οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ’ εἷς ἀλλήλων μέλη.

Digamos además que el fragmento, encabezado por una expresión que vuelve a recoger la idea escatológica del principio (la gracia divina es la consecuencia de la compasión divina y resulta para el converso oportunidad de probarse) está nuevamente dividido en dos partes, (a) y (b), ambas encabezadas con una causal (γὰρ) que, por lógica, habrán de dar explicación a lo anterior.

(a) Dos infinitivos que funcionan como imperativos. En este caso tema intelectual referido al peligro de disensión y defección, el centro de todo el argumento del cuerpo como unidad de miembros.

(b) Un ejemplo desarrollado al modo clásico: tal como..., así... El modelo es, por supuesto, el cuerpo humano y, nótese bien, su funcionalidad orgánica (οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν). Y, según el modelo, el cuerpo orgánico, por sus funciones internas, que, **gracias** a la actividad del Ungido al probarse y sacrificarse y después como mediador espiritual, **se constituyó en esa comunidad concreta**.

iii) Ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα, εἴτε προφητεῖαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, εἴτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ, εἴτε ὁ διδάσκων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, εἴτε ὁ παρακαλῶν ἐν τῇ παρακλήσει· ὁ μεταδιδούς ἐν ἀπλότητι, ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ, ὁ ἐλεῶν ἐν ἰλαρότητι.

Esta última parte simplemente es un catálogo, paralelo al de *I Cor*, de las diversas funciones de esos cuerpos organizados por funciones, las asambleas de convocados.

En resumen, da la impresión de que la funcionalidad escatológica vuelve a aparecer desde el primer versículo al escribir Pablo que todo se reducía a una ofrenda como la del primer ungido,

Jesús de Nazaret. A partir de ahí, todo sería mecanismo escatológico: primero, la capacidad de regalar, de las mercedes, como medio o instrumento claro en διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης; después la unidad de pensamiento en μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἐκάστω ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως; a partir de aquí, y en quiasmo, el desarrollo de estas dos ideas: en el primer caso una simple metáfora instrumental, ejemplar, que recoge además lo dicho en *1 Cor* 1, 13 donde escribió “μεμέρισται ὁ Χριστός;” para después recoger la idea de la división de pensamiento en el cuerpo otra vez. Y el proceso sería el mismo: el cuerpo tendría un mismo propósito, aunque fueran varias su partes, pero no se trataría de que fueran el cuerpo dentro del Ungido, sino que gracias a él, ἐν Χριστῷ (que recoge el διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης como perfecta *variatio*), y con un mismo pensar pero un diferente actuar según cada parte, así la asamblea, con distintos actos y un pensamiento común, *koinonía*, que es la descripción que sigue en *Rom* 12, 9-21. La idea parece clara a partir de 16: τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες, μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι. Μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς (“Pensando lo mismo unos respecto a otros, sin pensar a lo grande sino condescendiendo con los humildes”).

Para terminar el análisis de (12, 6) y relacionarlo con *1 Cor* 12 parece conveniente fijarse en que Pablo no ofrecería entonces un modelo universal de organización sino un modelo particular de organización de cada asamblea, pues no parece que haya rastro de referencia a una comunidad única, ni instituciones supra-asamblearias, ni siquiera personas delegadas para todo el orbe, sino soluciones locales.

### 12.2.1.3. *La imagen de la prostituta*

Es momento de repasar lo explicado en el capítulo dedicado a los conversos a propósito de (11, 19). Recordemos que ya aquel análisis insistía en la idea de función según el drama escatológico, lo cual, tras revisar lo anteriores dos textos sobre la identificación del cuerpo místico, parece válido.

Ahora bien. Se podría argumentar que en este caso hay una oportunidad de entender que sí habría una realidad diferente a la material, una única esencia espiritual a tenor de los versículos 16-17: [ἡ] οὐκ οἴδατε ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν; ἔσονται γὰρ, φησὶν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. Ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμα ἐστιν. “¿O no sabéis que quien se une a la fornicación es un solo cuerpo? Pues serán, dicen, los dos una sola carne. Quien se une al señor es un solo espíritu”.

De hecho, Campbell (2012: 301-304) recoge la interpretación tradicional del pasaje y profundiza en ella. Ahora bien, a tenor del análisis, parece que volveríamos a encontrarnos con una frase que se refiere no a una identificación sino a una adscripción. Lo parece porque, en la primera

parte de estos dos versículos, es evidente que unirse a la fornicación significaría ser adscrito al grupo de los que no iban a aprovechar la oportunidad de probar su confianza y fidelidad a Yahvé y por lo tanto perderían el galardón de la vida eterna en la nueva era. Uno no es un solo cuerpo con la fornicación. Ni siquiera uno es un solo cuerpo con la prostituta si se prefiere traducir así. Hay, por supuesto, una unión, pero es transitoria. Si la comparación fuera entre una unión transitoria y una eterna Pablo quedaría como muy mal retórico, lo cual parece, a estas alturas, incorrecto.

Ahora bien: si realmente la idea de eternidad es tan importante, si verdaderamente ésa fuera la cuestión subyacente, volvería a ser válida la opción de entender que es la adscripción lo que se entiende como “el eterno” porque carecería de sentido retórico en el texto comparar un estado transitorio con uno permanente.

Por otro lado, la idea de tentación se puede apreciar en (11, 19). La idea de templo de Dios no obliga a pensar en cuerpo místico, ni siquiera la de los genitivos de “miembros del Ungido”, pues se podría interpretar como una adscripción, no una pertenencia, pese a la frase “¿o ignoráis que vuestro cuerpo es santuario del espíritu santo que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis?” El pasaje se explicaría por el hecho de que termina afirmando algo que no es el cuerpo místico, el santuario es de la divinidad y tiene **uso** sagrado, no profano: “glorificad, a Dios, por tanto, con vuestro cuerpo”. Algo así como: «dada vuestra condición de enteosis, como la del templo de piedra, no hay que fornicar mediante el cuerpo, como tampoco dentro del templo».

En consecuencia, también cabe la posibilidad, a expensas de ulteriores profundizaciones, de no incluir este fragmento en el catálogo de textos referidos al cuerpo místico. Quedan, no obstante, algunos fragmentos muy interesantes, pero parece más oportuno abrir capítulo para tratarlos.

### 12.2.2. *κοινωνία*: comunión

Tan inherente es el concepto de “comunión” al de “cuerpo místico” que resulta imprescindible dedicarle no pocas páginas<sup>327</sup>. Para empezar es conveniente repasar su etimología.

La palabra es un derivado del adjetivo κοινός, “común”, opuesto a ἰδιος, “particular”. El significado parece confluir hacia la esfera de las relaciones sociales a tenor de las traducciones

---

<sup>327</sup> Sobre la cuestión, con resumen y comentario de la bibliografía hasta la fecha, Häuser (1992: 1-15). El autor no se aleja del concepto “en Cristo”. Hernández de la Fuente (2014) aporta muy interesantes datos sobre la relación de otras utopías con κοινωνία.

ofrecidas por Chantraine (1999: s. v.): “l’interêt commun, l’état”, “la federation, le trésor public”, τὰ κοινά “les affaires publiques”; “commun, ordinaire, impartial”. *LSJ* lo traduce por “common” (opuesto a ἴδιος) y añade algunas expresiones: ἐκ κοινοῦ, “shared in common”, κοινὸς Ἐρμῆς “share the luck”, κοινὴ ἀρωγὰ “common aid”. Añade una segunda parte titulada “In social and political relations «public» in general” y lo ilustra con κοινὸν ἀγαθόν, “the common weal”; una tercera “common, ordinary”; una cuarta “of persons, connected by common origin or hindred, esp. of brothers and sisters”, en la que incluye la traducción “one who shares in a thing”; etc. *LSJ* también aporta un testimonio que no he podido comprobar: κοινὸν τῷ θεῷ, “«belonging in part to the God» (who claims the tithe of his substance)” en un testimonio de Cirene<sup>328</sup>.

A partir de esta base se formó κοινόω, “comunicar”, en voz media “hacer causa común”, en pasiva “tener comunicación con”. De aquí el sustantivo κοινῶμα “unión sexual” y κοινωνός “compañero”, “socio” y κοινωνέω. “compartir”, “tener algo en común con”.

Según el lenguaje religioso griego κοινωνία indicaba la participación en una ceremonia común, participación lógica dado el carácter público que tenían los actos principales de la religiosidad clásica. Concretamente, en cuanto al sacrificio la κοινωνία era un atributo consustancial pues identificaba al participante como miembro de la comunidad. En palabras de Burkert (1985: 58-59) sobre la cuestión:

The circle of the participants has closed itself off from outsiders. In doing so, the participants assume quite distinct roles in the communal action. First there is the carrying of the basket, the water vessel, the incense burner, ... then come the stages of the beginning, the praying, the slaughter, ... The order of life, a social order, is constituted in the sacrifice through irrevocable acts; religion and everyday existence interpenetrate so completely that every community, every order must be founded through a sacrifice.

Como se puede observar en este análisis de Burkert, hay una serie de concomitancias importantes entre algunos puntos ya analizados en el estudio sobre Pablo y su nueva creación escatológica: la división en funciones que representan un nuevo orden; la separación de otras comunidades que disponían de otras reglas de vida común y social, de otras ceremonias, en definitiva; la idea de organización de la vida entendida al completo, no solo durante las ceremonias

<sup>328</sup> *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1927, p. 161

comunales.

Y lo que es más sustancioso: el sacrificio y la participación comunitaria en él se revelan aún más interesantes si atendemos a algunos mitos griegos que hablaban de fundación de ciudades, como el de Foroneo de Argos (Durand 1986: 30-32)<sup>329</sup>. El mito, resumido, es como sigue: Foroneo, primer habitante de Argos, era hijo del río Ínaco; llegado el momento, fue el primero que reunió a los habitantes de la zona, entonces dispersos (τοὺς ἀνθρώπους συνήγαγε πρῶτον) en una comunidad, ἐς κοινόν; el lugar de reunión recibió su nombre. Lo más interesante, sin embargo, es que Foroneo fue el primer mortal que fue rey, y lo fue por ser el primero en ofrecer sacrificios a Juno (Hyg. *Fab.* 143, 1 y 3) y por edificar el primer templo (Hyg. *Fab.* 225, 2).

Resulta de sumo interés este mito concreto porque el papel que desarrolla el protagonista es en cierta medida equivalente al de Jesús de Nazaret en el drama escatológico paulino: nombrado hijo de la divinidad; primer sacrificio, en este caso personal, de la nueva era; primer templo vivo de Yahvé si se considera que era el primero de los hijos; rey a consecuencia de su acto; organizador y legislador. Los papeles son bastante similares.

El análisis de Burkert y los matices del mito de Foroneo brindan la oportunidad de examinar la palabra κοινωνία en Pablo bajo nuevos puntos de vista: la relación entre los actores del drama escatológico, su función y aquello que los relaciona entre sí.

Pero antes de entrar en detalle es imprescindible constatar la variedad de traducciones que presenta el término en cada pasaje, variedad que lleva a pensar en lo difícil de comprender el término. Con este fin citaré dos traducciones concretas de cinco pasajes, la primera traducción de *Biblia de Jerusalén* y la segunda de Vidal (1996): “colecta” y “ayuda” en *Rom* 15, 26; “unión” y “comunidad” en *2 Cor* 6, 14; “participación” y “ayuda” en *2 Cor* 8, 4; “participación” y “fidelidad” en *Flm* 6; “colaboración” y “ayuda” en *Flp* 1, 5.

De hecho, la traducción más relacionada con el cuerpo místico es “comunidad”, compuesto de común y unión, evidentemente, que refleja la idea de unidad mística y de compartir un mismo elemento. Como las demás traducciones no se corresponden exactamente con la idea mística cabría examinar de nuevo, dadas también las conclusiones respecto a ἐν Χριστῷ, si κοινωνία ha mantenido solo la idea de lo comunitario, término sutilmente distinto a comunidad pese a albergar el mismo étimo.

---

329 Mito citado en Paus. II 15, 5 y 19, 5 principalmente.



Como primera vía de aproximación es interesante constatar que los adjetivos κοινωνός, συγκοινωνός, pueden ser traducidos<sup>330</sup> como “copartícipe” y “partícipe” en *Rom* 11, 17; “copartícipe” y “están en comunión” en *1 Cor* 10, 18 y 20, “partícipe de” ambos traductores en *1 Cor* 9, 23; “sois solidarios” y “participáis de” (*2 Cor* 1, 7); “compañero” ambos traductores en *2 Cor* 8, 23; “unido a ti” y “amigo” en *Flm* 17. Los dos traductores parecen preferir la idea de participación. Atendamos ahora a algunos textos.

El texto más importante a la hora de entender κοινωνία como un término que refiere al cuerpo místico es un pasaje clave en la historia del cristianismo:

(12, 8) Διὸπερ, ἀγαπητοί μου, φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλατρίας. Ὡς φρονίμοις λέγω· κρίνατε ὑμεῖς ὃ φημι. Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν. Βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα· οὐχ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν; Τί οὖν φημι; ὅτι εἰδωλόθυτόν τί ἐστὶν ἢ ὅτι εἰδωλὸν τί ἐστὶν; ἀλλ’ ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ [θύουσιν]· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι. Οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων, οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης διαμονίων. Ἡ παραζηλοῦμεν τὸν κύριον; μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμεν; (*1 Cor* 10, 14-22).

“Por eso, amados míos, huid de la idolatría. Os hablo como a inteligentes; juzgad vosotros lo que digo. La copa de bendición que bendecimos, ¿no es **participación comunitaria** de la sangre del Ungido? El pan que partimos, no es **participación comunitaria del cuerpo del Ungido**? Porque somos un único pan, un único cuerpo, pues todos participamos de un único pan. Mirad al Israel según la carne: ¿los que comen los sacrificios no son **copartícipes del altar de sacrificios**? ¿Qué digo entonces? ¿Que la carne sacrificada a las estatuas es algo o que la estatua es algo? Al contrario, porque lo que sacrifican, a duendes y no a una divinidad lo sacrifican; no quiero que vosotros seáis copartícipes e los duendes. No podéis beber la copa del señor y la copa de los duendes, no podéis compartir de la mesa del señor y compartir de la mesa de los duendes. ¿Acaso estamos provocando los celos del señor? ¿Es que somos más fuertes que él?

Se ha venido entendiendo el texto como un perfecto ejemplo de que el cuerpo de Jesús

330 Vuelvo a citar primero la traducción de *Biblia de Jerusalén* y después la de Vidal (1996).

revivido espiritualmente es el cuerpo de los creyentes, que al participar de los simbólicos pan y vino son en realidad un solo cuerpo con el finado.

Ahora bien, podría haber otra interpretación, pues también cabe la posibilidad de prescindir de la idea de cuerpo místico para entender el pasaje. Ya se ha visto que en (11, 23) Jesús de Nazaret fue concebido por Pablo como primicia, entrega del primer fruto, es decir, una comparación argumentativa que no admitiría la idea de “cosustancialidad”. Burkert (1985: 66) describe la ἀπαρχή como “*ap-archai*, beginnings taken from the whole, for the god comes first”. El término puede utilizarse para un conjunto de elementos iguales (frutas, por ejemplo), o para la primera parte de un cadáver (los muslos de un cerdo como en *Od.* 14, 414-453). El concepto, por tanto, valdría tanto para la idea de “el primero entre iguales” o para “la primera sección de una unidad”.

Hay que añadir a estos datos que Jesús fue considerado por Pablo como animal del sacrificio, como en efecto describe *1 Cor* 5, 7: ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ᾗτε νέον φύραμα, καθὼς ἐστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. Dado que en la Pascua judía se sacrificaba un cordero, Jesús, nombrado por el todo, sería la parte.

En definitiva, tendríamos ante nosotros una comparación entre el acto de compartir la víctima y el acto de compartir el pan y el vino. Se trataría de dos cosas: lo sagrada que es la víctima y el hecho de la participación en la ceremonia, un constituyente de la identidad cívica en el mundo antiguo. La identidad como cristiano vendría, por tanto, de tomar parte en la ceremonia, de hacer lo que es común a los cristianos, más que el ser un mismo cuerpo con la víctima.

Aunque no puede dejar de pensarse en el significado que en algunas religiones místicas tenía ingerir el pan como símbolo de la divinidad, por ejemplo en los cultos de Isis y Osiris: “El cuerpo del dios se convierte en grano, de lo que hay numerosas representaciones, y a través de la ingestión de su cuerpo se sustentan tanto los vivos como los muertos. Su culto se basa en la ofrenda de comida ante la tumba del difunto, basada en el grano, y en la peregrinación anual a Abidos para conmemorar la pasión, muerte y resurrección del dios” (Pérez-Accino 2008: 36).

En todo caso, ya no sería unívoca la interpretación del pasaje en el sentido de ἀπαρχή como primera sección de un único cadáver; parece ser igualmente aceptable la impresión de que el texto habla del primer sacrificado (convertido en modelo a seguir y recordado como inspirador, elemento interno que vivificaría al creyente que habría muerto metafóricamente), el primero de entre muchos iguales. Según esta segunda interpretación κοινωνία ya no requeriría cosustancialidad y el fragmento se referiría al hecho de hacer comunitariamente un sacrificio metafórico y participar del banquete

subsiguiente.

La relación para discernir el cuerpo místico es muy importante: la muerte de Jesús entendida como sacrificio en favor de los demás hijos de la divinidad y la cena celebrada por este al modo judío, pero explicada al modo griego, se entrecruzan para crear la idea de participación como integrante de una comunidad en el recuerdo de las vísperas del sacrificio máximo. Vino y pan estarían así simbólicamente adscritos al sacrificio y se convertirían en símbolo del mismo. El pasaje encajaría perfectamente con ceremonias griegas como las de los ritos de Eleusis y de Dioniso, y no supondría otra cosa que el símbolo de la experiencia semejante, la primera real, las restantes metafóricas. De esta manera, el mensaje no resultaría ajeno a los gentiles y conectaría con constructos religiosos claramente identificables por ellos, además de ser una fórmula especialmente sencilla y accesible de sentirse parte de una transformación cósmica que devolvería la vida tras la muerte, en consonancia con los diferentes movimientos de la misteriosofía de la época.

Si atendemos, además, al mito de Foroneo como modelo de narración, la ceremonia descrita por Pablo podría ser interpretada como una forma de transmitir la idea de comunidad mediante el expediente de la adscripción de los integrantes a la misma y su actividad en ella mediante un rito que cumpliría con los mínimos del rito: repetición en el presente de un hecho pasado que resulta ser fundacional.

La idea de “elemento común” coincidente en varios elementos independientes, (un aspecto igual, no una esencia igual) podría apreciarse en una serie de textos que, no estando directamente relacionados con el tema que ahora nos ocupa, resultan relevantes a la luz de la funcionalidad exigida a los participantes en la secuencia escatológica predicada por el Tarsiota. El primero sería (10, 33) porque ha de recordar algunas de las cosas más importantes del comportamiento exigido a los conversos. En el mismo sentido se puede citar el siguiente

(12, 9) Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες καὶ μὴ ἦ ἐν ὑμῖν σχίσματα, ἥτε δὲ κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοῖ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ. Ἐδηλώθη γάρ μοι περὶ ὑμῶν, ἀδελφοί μου, ὑπὸ τῶν Χλόης ὅτι ἔριδες ἐν ὑμῖν εἰσιν (*1 Cor 1, 10-11*).

“Os exhorto, hermanos, gracias al nombre de nuestro señor Jesús el Ungido, para que digáis todos lo mismo y no haya entre vosotros escisiones, estéis todos ensamblados

mediante una misma forma de pensar y un mismo juicio. Pues se me mostró, hermanos míos, a propósito vuestro por los del grupo de Cloe que hay disputas entre vosotros”.

La indispensable unidad de pensamiento que ya se ha comprobado anteriormente. este es el motivo de la compilación conocida como *I Corintios*, y verdaderamente la presencia de esta idea en la carta es constante. Desde ese punto de vista volveríamos a encontrar en el pasaje que iniciaba nuestra reflexión sobre κοινωνία lo propuesto a propósito del cuerpo: su *Sitz im Briefe* estaría justificado por ser una imagen consolidada en el repertorio de argumentos de Pablo pero no un teologuema. La idea antes mencionada también se recoge en el próximo fragmento:

(12, 10) ὅτι καθὼς περισσεύει τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ εἰς ἡμᾶς, οὕτως διὰ τοῦ Χριστοῦ περισσεύει καὶ ἡ παράκλησις ἡμῶν. Εἴτε δὲ θλιβόμεθα, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας· εἴτε παρακαλούμεθα, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως τῆς ἐνεργουμένης ἐν ὑπομονῇ τῶν αὐτῶν παθημάτων ὧν καὶ ἡμεῖς πάσχομεν. **Καὶ ἡ ἐλπίς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν εἰδότες ὅτι ὡς κοινωνοὶ ἐστε τῶν παθημάτων**, οὕτως καὶ τῆς παρακλήσεως (2 Cor 1, 5-7).

“Porque tal como sobresalen los sufrimientos del Ungido en nuestro favor, de la misma manera gracias al Ungido sobresale también la consolación que nos damos<sup>331</sup>. O bien estamos angustiados por vuestro consuelo y salvación; o bien somos consolados por vuestro consuelo, que actúa mediante el soportar los sufrimientos que también nosotros sufrimos. **Y nuestra esperanza es firme en cuanto a vosotros, porque sabemos cuán copartícipes sois de los sufrimientos**, tanto como de la convocatoria”.

Parece que la idea fundamental no sería la consustancialidad sino lo común entre los sufrimientos inherentes a la muerte real y la muerte simbólica (la unidad de destino, la misión común). De ahí la traducción con la palabra “coparticipación” pero no “unión”. Se podría observar este matiz en el siguiente ejemplo:

(12, 11) Μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ **πολιτεύεσθε**, ἵνα εἴτε ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ὑμᾶς εἴτε ἀπὼν ἀκούω τὰ περὶ ὑμῶν, ὅτι στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ

331 Interpreto un genitivo objetivo que implica reciprocidad, al modo de “nuestro amor” si hablan dos personas que se aman.

συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου καὶ μὴ πτυρόμενοι ἐν μηδενὶ ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων, ἥτις ἐστὶν αὐτοῖς ἑνδεξις ἀπωλείας, ὑμῶν δὲ σωτηρίας, καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ· ὅτι ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ, οὐ μόνον **τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν** ἀλλὰ καὶ **τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν, τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες**, οἷον εἶδετε ἐν ἐμοὶ καὶ νῦν ἀκούετε ἐν ἐμοί (*Flp* 1, 27-30).

“Simplemente **comportaos** con la dignidad de la buena noticia del Ungido, para que, bien por ir yo y veros, bien por estar ausente yo y oír de vosotros que seguís firmes por obra de un único espíritu, un único ánimo por haber luchado juntos en pos de la confianza que da la buena noticia, y no por haberos amedrentado en nada por los opositores, lo cual tienen ellos como prueba de ruina pero vosotros de salvación, y esto gracias a Dios; (oiga de vosotros) que lo referido al Ungido os fue concedido, no solo confiar en él, sino también sufrir por él, con idéntico combate, el mismo que conocisteis por mí y ahora oís por mí”.

El fragmento resulta muy interesante porque apunta etimológicamente a la ciudadanía mediante πολιτεύεσθε, ciudadanía que ya habíamos encontrado en (11, 5): γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει (“Pues nuestra ciudadanía está en los cielos”) y que se asocia con mucha fuerza al papel de Foroneo cuando formó, a partir de hombres dispersos, una nueva comunidad de ciudadanos sometidos, como tales, a leyes. Además la idea de concordia, de unidad de pensamiento y acción, terminan el pasaje. Y, quizá lo más importante, el pasaje no habla de tener los sufrimientos del Ungido, sino de sostener el mismo combate y sufrir por él, lo cual recordaría con mucha fuerza la función propia de los creyentes en el ciclo escatológico.

De la misma carta es el próximo texto:

(12, 12) (Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου ...) **ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ εἰς τὸ εὐαγγέλιον** ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν, πεποιθὼς αὐτὸ τοῦτο, ὅτι ὁ ἐναρξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελέσει ἄχρι ἡμέρας Χριστοῦ Ἰησοῦ. καθὼς ἐστὶν δίκαιον ἐμοὶ τοῦτο φρονεῖν ὑπὲρ πάντων ὑμῶν διὰ τὸ ἔχειν με ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμᾶς, ἔν τε τοῖς δεσμοῖς μου καὶ ἐν τῇ ἀπολογίᾳ καὶ βεβαιώσει τοῦ εὐαγγελίου συγκοινωνοῦς μου τῆς χάριτος πάντας ὑμᾶς ὄντας. μάρτυς γάρ μου ὁ θεὸς ὡς ἐπιποθῶ πάντας ὑμᾶς ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Ἰησοῦ. Καὶ τοῦτο προσεύχομαι ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον περισσεύῃ καὶ πάση αἰσθήσῃ εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα, ἵνα ᾗτε εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι εἰς ἡμέραν Χριστοῦ, πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης τὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς δόξαν

καὶ ἔπαινον θεοῦ (*Flp* 1, 5-11).

“(Doy gracias a mi Dios) **por vuestra participación comunitaria en lo que respecta al evangelio** desde el primer día hasta ahora, convencido de esto mismo, de que quien comenzó entre vosotros la buena obra la acabará hasta el día del Ungido Jesús. Así es justo que piense sobre todos vosotros debido a que os tengo en el corazón porque todos vosotros sois copartícipes de mis cadenas, de la defensa y consolidación de la buena noticia y de mi gracia. Pues testigo mío es Dios de que os echo muchísimo de menos por obra de las entrañas de Jesús el Ungido. Y esto pido, que vuestro amor abunde más y más en cuanto a conocimiento y toda percepción con vistas a que elijáis lo que importa, para que seáis puros y e irreprochables hasta el día del Ungido, repletos del fruto de la absolución que se da gracias a Jesús el Ungido para gloria y alabanza de Dios”.

Esta traducción está determinada por una aclaración de Harris (2012: 85 con cita expresa de este fragmento) que permite interpretar κοινωμία εἰς τὸ εὐαγγέλιον como un dativo de relación. El texto, además, insiste en la idea de actuación que faculta para traducir κοινωμία como “participación comunitaria”. Dicha traducción intenta recoger otros pasajes en los que se habla del servicio que cada cual lleva a cabo en la nueva sociedad / ciudadanía que adquirirían los conversos y la concordia necesaria. Igualmente interesante es que el texto termina con una referencia directa a la metáfora agrícola del árbol. Una interesante ampliación de este carácter “corporativo”, que más bien sería el comportamiento propio de la nueva rama del olivo de Yahvé, es el próximo pasaje:

(12, 13) Συνεργοῦντες δὲ καὶ παρακαλοῦμεν μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι ὑμᾶς· λέγει γὰρ·

καιρῷ δεκτῷ ἐπήκουσά σου

καὶ ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι.

Ἴδου νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας. Μηδεμίαν ἐν μηδενὶ διδόντες προσκοπήν, ἵνα μὴ μωμηθῇ ἡ διακονία, ἀλλ’ ἐν παντὶ συνιστάντες ἑαυτοὺς ὡς **θεοῦ διάκονοι**, ἐν ὑπομονῇ πολλῇ, ἐν θλίψεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν στενοχωρίαις, ἐν πληγαῖς, ἐν φυλακαῖς, ἐν ἀκαταστασίαις, ἐν κόποις, ἐν ἀγρυπνίαις ἐν νηστείαις, ἐν ἀγνότητι, ἐν γνώσει, ἐν μακροθυμίᾳ, ἐν χρηστότητι, ἐν πνεύματι ἁγίῳ, ἐν ἀγάπῃ ἀνυποκρίτῳ, ἐν λόγῳ ἀληθείας, ἐν δυνάμει θεοῦ· διὰ τῶν ὅπλων τῆς δικαιοσύνης τῶν δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν, διὰ δόξης καὶ ἀτιμίας, διὰ φουφνημίας καὶ εὐφημίας· ὡς πλάνοι καὶ ἀληθεῖς, ὡς ἀγνοούμενοι καὶ ἐπιγινωσκόμενοι, ὡς ἀποθνήσκοντες καὶ ἰδοὺ ζῶμεν, ὡς παιδευόμενοι

καὶ μὴ θανατούμενοι, ὥς λυπούμενοι ἀεὶ δὲ χαίροντες, ὥς πτωχοὶ πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες, ὥς μηδὲν ἔχοντες καὶ πάντα κατέχοντες (2 Cor 6, 1-10).

“Como cooperantes también os exhortamos para que no recibáis en vano la gracia de Dios. Pues dice:

*en el momento receptivo te escuché  
y el día de la salvación te ayudé.*

Mirad, ahora es el momento bien recibido; mirad, ahora es el día de la salvación. No deis a nadie por nada motivo de investigación (vigilancia, recelo), para que no sea censurado vuestro servicio; por contra, permaneced junto a los demás por cualquier cosa **como servidores de Dios** con mucha paciencia, en las tribulaciones, en las necesidades, en las estrecheces, en las desgracias, en las vigiliadas, en la confusión, los afanes, en los desvelos, en los ayunos, con santidad, con conocimiento, con magnanimidad, con bondad, mediante el espíritu santo, mediante un amor no hipócrita, mediante la palabra de la verdad, mediante la fuerza de Dios; gracias a las armas de la justicia, las de la (mano) derecha y las de la izquierda, gracias a la gloria y el deshonor, la infamia y el prestigio; como simples y veraces, como desconocidos y sin embargo muy conocidos, como muertos y, mira por dónde, vivos, como castigados pero no condenados a muerte, como afligidos pero siempre alegres, como pobres que enriquecen a muchos, como sin nada pero con muchas cosas”.

La nueva ciudadanía adquirió carta de naturaleza mediante una legislación también nueva que comportaba un orden social adaptado a las relaciones de culto de cada uno de los grupos, como se puede apreciar en los textos ya examinados y tradicionalmente relacionados con el cuerpo. De hecho, resulta por momentos muy fuerte la sensación de que Pablo, al estilo de la imagen clásica, utilizó conscientemente el tropo de la sociedad como un cuerpo organizado a tenor de estos datos: ciudadanía, legislación propia<sup>332</sup>, organización social nueva.

Y la nueva sociedad debía, ante todo, ser unánime. La idea de coherencia y quórum reside en otro apartado de 2 Cor, el final de la carta, el ya citado (11, 26), que termina así:

(12, 14) Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ **κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος** μετὰ πάντων ὑμῶν.

“La gracia del señor Jesús el Ungido y el amor de Dios y **la comunidad (que otorga) el espíritu santo** con todos vosotros”.

332 Recuérdese el consejo de no acudir a tribunales ajenos y lavar los trapos sucios en la asamblea de convocados

Como ya se comentó en (11, 26) la sintonía de ideas era absolutamente básica a lo largo de tantos y tantos textos. En lugar de considerar una cosustancialidad de cuerpo y espíritu, parece muy interesante recordar el valor de los “conceptos activos”, las funciones a desarrollar por cada actor del drama (que invitan a traducir como he hecho, un genitivo subjetivo en κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος) y examinar el próximo fragmento<sup>333</sup>:

(12, 15) ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς, ἵνα **τι** μεταδῶ **χάρισμα** ὑμῖν πνευματικὸν εἰς τὸ **στηριχθῆναι ὑμᾶς**, τοῦτο δέ ἐστιν συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις **πίστεως ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ** (Rom 1, 11-12).

“Pues deseo sobre manera verlos para haceros partícipes de **alguna merced espiritual con el fin de que seáis fortalecidos**, esto es, para ser consolado por vosotros **gracias a vuestra y mi confianza entre unos y otros**”.

Obsérvese cómo la concordia, la unanimidad, presiden la idea de intermediación por parte las mercedes espirituales, que, en efecto, desempeñan un papel muy activo en el proceso. Por otra parte, no solo la acción de los intermediarios espirituales intensificaría la unidad, la propia confianza en la vida futura lo haría:

(12, 16) Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε μνησίαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν, ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, ὅπως **ἡ κοινωνία τῆς πίστεως σου ἐνεργῆς γένηται ἐν ἐπιγνώσει ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν εἰς Χριστόν** (Flm 4-6).

“Doy gracias a mi dios siempre cuando hago memoria de ti en mis oraciones, porque oigo tu amor y tu confianza, la que tienes para con el Señor Jesús y para todos los santos, con el fin de que **la unidad (que produce) la confianza resulte eficaz en el conocimiento perfecto de todo el bien que hay en nosotros en orden a Cristo**”.

He traducido con “unidad (que produce) la confianza” por κοινωνία para recoger el valor activo de πίστις. Los traductores de *Biblia de Jerusalén* ofrecen “a fin de que tu participación en la fe

<sup>333</sup> Ya citado como parte de (10, 36).



se haga eficiente mediante el conocimiento perfecto de todo el bien que hay en nosotros en orden a Cristo”.

De todas formas, a las dificultades de traducción<sup>334</sup> se une el hecho de que el pasaje es corrupto, por lo que alguna variante puede llevar a conclusiones diferentes. Según el aparato crítico de Nestlé-Aland podríamos leer εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν ο ἢ ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ. La primera opción equivale a la lectura adoptada; la segunda, no añadiría dificultad a tenor del *continuum* causa-instrumento-agente.

Pablo daría gracias basándose en dos factores que aparecen en quiasmo: amor y confianza / hermanos y Ungido, pues la confianza la provocó el Ungido y el amor, recordémoslo, mutuo con los hermanos reforzaría la comunidad. De hecho, la proposición final recoge perfectamente ambas ideas pues la κοινωνία está directamente relacionada con la convivencia, la concordia, la unidad con los hermanos, y la confianza es sin más lo prefigurado en el Ungido. Además, el último versículo se explicaría fácilmente si atendemos a los valores de instrumental subjetivo: la concordia y unidad se activarían mediante el conocimiento de todo bien (genitivo objetivo) que hubiera en los conversos gracias a la actuación espiritual (instrumental subjetivo) del Ungido, que ya hemos visto era considerado espíritu de Dios. Y la finalidad de la amorosa concordia y la esperanza es que **activaran** el conocimiento de la verdad, lo cual daría satisfacción al papel de Jesús y de los conversos.

Por otra parte, todos los llamados a formar parte del interregno y del futuro nuevo tiempo serían esclavos del Ungido, expresión directa de adscripción, y, retomando la imagen del nuevo estado de Foroneo, esto constituiría una suerte de empadronamiento igualitario. En este sentido, a propósito de la colecta se podría interpretar que la idea de igualdad debida a un elemento común, se refiere a los creyentes:

(12, 17) οὐ γὰρ ἵνα ἄλλοις ἄνεσις, ὑμῖν θλίψις, ἀλλ’ ἐξ **ισότητος** ἐν τῷ νῦν καιρῷ τὸ ὑμῶν περίσσευμα εἰς τὸ ἐκείνων ὑστέρημα, ἵνα καὶ τὸ ἐκείνων περίσσευμα γένηται εἰς τὸ ὑμῶν ὑστέρημα, **ὅπως γένηται ἰσότης**. (2 Cor 8, 13).

334 Vidal (1996): “Traduzco así el especialmente difícil v. 6: «Pido que»: *hopos* ('para que') indica el contenido de la petición de Pablo que acompaña a su acción gracias a Dios (v.4). «Esa fidelidad que demuestras en tu ayuda»: «la ayuda» (*he koinonia*; este término expresa la 'comunidad' efectiva de amistad: cf. nota a 2 Cor 13, 13) de esa (artículo anafórico: v.5) tu fidelidad (*pisteos sou*); el genitivo 'de tu fidelidad' es de autor: la 'ayuda' la efectúa la 'fidelidad', es decir, 'la fidelidad' de Filemón se demuestra en sus acciones de auxilio o 'ayuda'. «Plenamente eficiente»: sentido de *energes* («eficiente con poder»). «Que debemos realizar en servicio de Cristo»: en *hymn* indica el agente («por nosotros» (*sic*)), y *eis Christon* el objeto («hacia Cristo: 'en servicio de Cristo'»); cf. *pros kyrion Iesoun* en v. 5). »

“Pues no es para que haya alivio para otros, para vosotros turbación, sino **a causa de la igualdad**<sup>335</sup>; en el momento presente vuestro sobrante ha de ser para su carencia, con el fin de que también su sobrante sea para vuestra carencia, **con el fin de que haya igualdad**”.

Esa igualdad basada en la confianza mutua parece estar detrás de dos textos, y en ambos casos referidos a creyentes otra vez, no a una igualdad óptica entre el Ungido y los ungidos. El primero:

(12, 18) εἰ οὖν με ἔχεις **κοινωνόν**, προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ (*Flm* 17).

“Si me tienes por **compañero**, acógelo como a mí mismo”.

(12, 19) Ἐλπίζω δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Τιμόθεον ταχέως πέμψαι ὑμῖν, ἵνα καὶ εὐψυχῶ γνοῦς τὰ περὶ ὑμῶν. Οὐδένα γὰρ ἔχω **ἰσόψυχον**, ὅστις γνησίως τὰ περὶ ὑμῶν μεριμνήσει· οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Flp* 2, 19-20).

“Pongo mis esperanzas en el Ungido Jesús para enviaros rápidamente a Timoteo, para que también yo tenga buen ánimo sabedor de vuestra situación. Porque a nadie tengo **identificado anímicamente** conmigo que se cuide verdaderamente de vuestra situación: pues todos buscan lo suyo, no lo de Jesús el Ungido”.

Hay que recordar, a propósito de la concordia y unanimidad, que había una parte de la guerra escatológica basada en el intelecto, en una confianza ciega ante la realidad material, ejemplificada tanto por Jesús como, anteriormente, por Abrahán (8, 5). Un nuevo texto conjunta todas estas ideas:

(12, 20) Εἴ τις οὖν παράκλησις ἐν Χριστῷ, εἴ τι παραμύθιον ἀγάπης, εἴ **τις κοινωνία πνεύματος**, εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί, πληρώσατέ μου τὴν χαρὰν ἵνα τὸ αὐτὸ φρονήτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμψυχοι, τὸ ἐν φρονοῦντες, μηδὲν κατ' ἐριθείαν μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι

335 Nótese el doblete semántico: una final y una causal repetida, por cierto, al final del pasaje con la palabra igualdad.

ὑπερέχοντας ἑαυτῶν, μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες ἀλλὰ [καὶ] τὰ ἐτέρων ἕκαστοι  
(*Flp* 2, 1-4).

“Si hay algún consuelo por obra del Ungido, si hay algún alivio por parte del amor, **algún elemento común** por parte del espíritu, si hay entrañas y misericordia, llenadme de alegría, **seguid<sup>336</sup> pensando lo mismo, con el mismo amor, con los mismos sentimientos, pensad en esa única cosa<sup>337</sup>**. En nada por disputas, en nada por glorias vanas, al contrario, considerándoos unos a otros con humildad como superiores a vosotros mismos, no examinando cada uno lo de él mismo sino cada uno lo de los demás”.

Una única idea, la de comunidad unida por las obras del Ungido, el amor y el espíritu de nuevo; todos compañeros de ideas. El texto vuelve a presentar dificultades al traducirlo, especialmente εἰ τις κοινωνία πνεύματος: Vidal (1996) traduce “la amistad personal” y lo aclara en nota como “la comunión (amistad) de espíritu”, pero parece más oportuno no hablar de lo amistoso y sí de lo religioso. Se podría entender, como así se hace regularmente, que el espíritu es lo compartido, un genitivo objetivo; pero resulta muy interesante aportar el matiz de genitivo subjetivo atendiendo al “concepto activo”. Dicho de otra manera, concordia, unanimidad, las palabras que mejor encajan en τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν, ἵνα ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι “**el pensar lo mismo entre vosotros según el Ungido Jesús, para que, unánimemente, con una sola boca...**” (*Rom* 15, 5-6), tomado de (11, 25).

Tras los ejemplos aportados, podría estudiarse con más profundidad si la principal idea de κοινωνία es el “interés común”, “comunidad”. Incluso a partir de los últimos ejemplos se puede analizar si realmente κοινωνία necesita del “cuerpo místico” para ser bien entendida. Atendiendo al *continuum* causa-instrumento-agente, la coincidencia de cuerpo y comunidad de intereses sería una expresión muy refinada de las ideas generales contenidas en el gran esquema escatológico paulino. En ese sentido, κοινωνία se referiría a la comunidad de los interesados y convencidos por una predicación muy activa en un doble sentido: urgente y emergente por un lado e incitadora a la acción continua hasta la fecha que Pablo aseguraba era inminente. Así pues, la ética de crisis mencionada páginas más arriba podría ser lo apropiado para entender la necesidad de actuar en favor del común (la colecta de *Rom* 15, 26), el compartir, el llegar a la unidad, dentro, como digo, del concepto de guerra escatológica y moral de crisis.

336 Imperativo según Zerwick (2002: 172).

337 Según Zerwick (2002: 83).

#### 12.4. OTROS TEXTOS QUE APUNTAN A UN CUERPO MÍSTICO: ἐν + DATIVO DE NUEVO

La correspondencia paulina no pudo contener únicamente tres pasajes que expresaran el cuerpo místico. De hecho, en su favor era muy importante la presencia de sintagmas formados por ἐν + dativo de personas. A ellos me referiré a continuación para proponer algunas vías de posterior estudio .

La expresión ἐν Χριστῷ puede aparecer como calificación de una persona, como en ἀσπάσασθε Ἀμπλιᾶτον τὸν ἀγαπητὸν μου ἐν κυρίῳ. *Rom* 16, 8, οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ 2 *Cor* 12, 2, con un sentido próximo a “cristiano” (Neugebauer 1957-58). El uso puede derivar, en efecto, de expresiones como ἐν τάχει, ἐν ἡσυχῇ (Neugebauer 1961: 36), aunque es interesante examinar el giro según el “carácter transformativo” y el *continuum* causa-instrumento-agente. Si el resultado de la llamada y la unción de los gentiles predestinados era ser hijos de la divinidad y por tanto hermanos, y si el proceso se desarrolló gracias a la acción en vida de Jesús de Nazaret, el primer ungido, y a su espíritu una vez muerto y resucitado por Yahvé, esta expresión podría entenderse como originada por un estrato previo más amplio: “mi amado a causa del señor”, sin negar el desarrollo final de “amado del señor”.

Por otro lado, ejemplos que se referían generalmente al cuerpo místico, sobre todo algunos giros εἶναι ἐν / στήκειν ἐν / μένειν ἐν, ya han sido traducidos de manera poco habitual en este trabajo. El argumento de fondo que basa esta traducción se puede desarrollar a partir de unos pocos ejemplos y la combinación con lo estudiado a propósito del griego clásico y de los *Setenta*. Los siguientes casos, en principio dispares pero todos conducentes a un fin argumental, han de servir para conformar esta vía de interpretación. El primero de ellos es:

(12, 21) Τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τὸ λοιπόν, ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκα ὡς μὴ ἔχοντες ὣσιν (1 *Cor* 7, 29).

“Esto os digo, hermanos, el momento ha sido acortado; en resumen, que los que tienen mujer vivan como los que no la tienen”.

El verbo ὣσιν se traduce como “vivir”. Igualmente el próximo ejemplo, sea la traducción

“existir” o “vivir”:

(12, 22) Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν, εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν, καθὼς γέγραπται ὅτι *πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε*, κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ τοῦ ζωοποιούντος τοὺς νεκροὺς καὶ **καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα**. (Rom 4, 16-17).

“Por eso, por la confianza, para que ocurra según la gracia, con miras a que la promesa sea firme para toda descendencia, no solo para quien provenga de la ley, también para quien provenga de la confianza de Abrahán, que es padre de todos nosotros, tal como está escrito: *te he constituido como padre de muchas naciones*, a la vista de quien confió en Dios que vivifica a los muertos y convoca **lo que no vive como vivo**”.

Un poco más tarde en la misma carta escribió nuestro autor (6, 24), que reproduzco para volver a analizarlo:

**οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες** τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, **οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα** τὰ τοῦ πνεύματος. τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη· διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν, τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται· **οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες** θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται. **ὁμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι**, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν.

“**Los que vivís según la carne** pensáis lo propio de la carne, **pero los que lo hacen según el espíritu** lo propio del espíritu. Pues el pensamiento de la carne es la muerte, pero el pensamiento del espíritu la vida y la paz; por eso el pensamiento propio de la carne es odioso a Dios, pues no se somete a la ley de Dios, ni puede. **Los que viven por obra de la carne no pueden agradar a Dios. Pero vosotros no vivís por obra de la carne sino por obra del espíritu** si es que el espíritu de Dios habita dentro de vosotros”.

La traducción intenta recoger el paralelo entre

**οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες** / **οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα**

**οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες** / **ὁμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι**

lo cual permitiría interpretar en esta ocasión las dos formas del verbo εἶμι que aparecen en el texto (ὄντες y ἐστέ) como “vivir” más causa / medio, no por “estar” más locativo, dado que el mismo texto habla de que el espíritu de la divinidad habita dentro de los convertidos. Al mismo tiempo, así se aplicaría el valor de conceptos activos que ya vimos en los casos de carne y espíritu. Igualmente, en la misma carta, ὅτε γὰρ ἡμεῖς ἐν τῷ σαρκί, “pues cuando vivíamos mediante la carne” (*Rom* 7, 4), recogiendo también el valor de la carne como concepto activo.

Teniendo en cuenta que Jesús el Ungido, espíritu de Yahvé, habitaría dentro de los restantes ungidos y sería un concepto activo, tal como se ha comprobado numerosas veces en este trabajo, cabe la seria posibilidad de traducir algunos casos muy señalados según esta propuesta, como el próximo ejemplo:

(12, 23) ἐξ αὐτοῦ (θεοῦ) δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις (*1 Cor* 1, 30).

“De él (Dios) viene que **vosotros viváis por obra de Cristo Jesús**, que se convirtió en sabiduría para nosotros a partir de Dios, absolución, santificación y redención”.

La traducción puede encajar en el significado calificativo de ἐν Χριστῷ (“seáis cristianos”)<sup>338</sup> si se considera lo comentado unas páginas más atrás: recogería el mecanismo escatológico más importante, es decir, Yahvé como desencadenante y Jesús de Nazaret como intermediario (Timms 2000: 279). Y vivir (ἐστε) es, lógicamente, la absolución, la santificación, la redención. De esta misma doble manera se podría también entonces enfocar:

(12, 24) Ὡστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστὸν ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. Ὡστε εἰ **τις ἐν Χριστῷ**, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ (*2 Cor* 5, 16-17).

“De manera que desde ahora a nadie conocemos según la carne; y si conocimos al Ungido según la carne, por contra ahora ya no lo conocemos. De manera que si **alguien**

338 Vidal (1996) traduce “él es quien os ha introducido en el ámbito de Cristo Jesús”, que retoma el motivo de “dominion” ya criticado en el primer capítulo de esta tesis.

**vive por obra de Cristo**, es nueva creación: la vieja pasó, mirad, ha llegado a ser nueva”.

Dado que todo el escenario escatológico se habría plasmado tras la muerte y resurrección del Nazareno, es decir, fue el agente desencadenante, la traducción sería correcta y adecuada a la idea de que la divinidad habitaría en el cuerpo humano y sus agentes intermediarios también. De hecho, el valor de los agentes intermedios se constata en un uso doble ya citado en (9, 19).

Esto abre la puerta a leer una expresión de manera también nueva en

(12, 25) ...Χριστοῦ, δι’ οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν [τῇ πίστει] εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ **ἐστήκαμεν** (*Rom 5, 2*).

“Cristo, gracias al cual tenemos ganada, por la confianza, la entrada a la misma gracia **mediante la que nos mantenemos firmes**”.

La traducción recoge el valor de concepto activo en lugar del locativo habitual (“en la que estamos”). También así parece que se traduce mejor el verbo ἵστημι si asumimos un juego de palabras con ἀνέστην “se volvió a poner en pie”, “resucitó” de *1 Tes 4, 14*. De la misma forma que (12, 25) se puede entender el próximo fragmento:

(12, 26) διὰ τοῦτο παρεκλήθημεν, ἀδελφοί, ἐφ’ ὑμῖν ἐπὶ πάσῃ τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει ἡμῶν διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως, ὅτι νῦν ζῶμεν **ἐὰν ὑμεῖς στήκετε ἐν κυρίῳ** (*1 Tes 3, 7- 9*).

“Por eso, hermanos, fuimos consolados con vosotros en todas nuestras necesidades y tribulaciones gracias a vuestra confianza, porque ahora vivimos **si vosotros permanecéis firmes por obra del Señor**”.

Este caso parece aceptar de nuevo el doble sentido de “vida cristiana” y el traducido “por obra de” que derivaría del valor de la inhabitación del espíritu de Yahvé, Jesús.

Y también doblemente se podría entender, así lo analicé en su momento, ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ, ζῆ

δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός (*Gal* 2, 20) de (10, 42): dado que el espíritu habita dentro de los creyentes y lleva a vivir de manera cristiana (pero la carrera podría acabar estérilmente si el cristiano no actúa como tal), se puede considerar traducir “y ya no vivo yo, sino que por medio mío vive el Ungido”.

Las frases hasta ahora consideradas claves para entender el cuerpo místico (ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός; εἴ τις ἐν Χριστῷ, que constituían el auténtico *tour de force* de la imagen del cuerpo místico, tendrían entonces un sentido completo y no sujeto a especulación teológica tanto si se aceptara el instrumental subjetivo (Jesús vive por obra mía, es decir, no ha muerto en vano, porque vivir yo es afirmar que Jesús logrará su objetivo) como si se tratara de inhabitación. La idea aparece repetida con otras facetas del mismo objeto: lo que vivo mediante la carne lo vivo mediante la fidelidad / confianza en el valor de Jesús, considerado hijo de dios. De hecho, lo que hizo Jesús, lo que le da valor, es amar al creyente antes de que ambos (Jesús y él) se conozcan y entregarse por él. Luego uno ha de crucificarse en vida, es decir, debe negar su carne, para ser un crucificado más con Jesús, acompañando a Jesús en su muerte real con la muerte metafórica para los errores de este mundo carnal.

Quizá sea oportuno servirse de estas posibilidades para analizar algunos fragmentos sueltos que indican que el “con Jesús” podría ser locativo, no ontológico, por ejemplo

(12, 27) θαρροῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι **πρὸς τὸν κύριον** (2 *Cor* 5, 8).

“Y también estamos animados y resueltos a **salir del cuerpo** y asentarnos **junto al señor**”.

La expresión ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος es metáfora evidente de “morir”. Y también es chocante este pasaje:

(12, 28) ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἅερα· καὶ οὕτως πάντοντε **σὺν κυρίῳ** ἐσόμεθα (1 *Tes* 4, 17).



“A continuación nosotros, los vivos, los que quedemos, seremos arrebatados juntamente con ellos entre las nubes hasta el encuentro del señor en el aire; y así estaremos siempre **con él**”.

El texto parece posponer la realidad de estar con Jesús el Ungido a los días que inaugure el juicio final y podría entenderse que “con” tiene un carácter meramente locativo. En esta misma carta encontramos la misma expresión, esta vez reforzada por ἅμα, en

(12, 29)) ὅτι οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργὴν ἀλλὰ εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα εἴτε γρηγορώμεν εἴτε καθεύδωμεν **ἅμα σὺν αὐτῷ** ζήσωμεν (*1 Tes 5, 9-10*).

“Porque no nos destinó Dios a la ira sino a la adquisición de la salvación gracias a nuestro señor Jesús el Ungido, el que murió por nosotros, para que, bien veamos bien durmamos, vivamos **junto a él**”.

Como los anteriores, συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ **σὺν Χριστῷ εἶναι** (*Flp 1, 23*), de (10, 27).

#### 12.5. ἐνέργεια. SEGUNDA PARTE

Como se ha visto, se podría, en general, sugerir un análisis alternativo de los textos del Tarsiota: Pablo se habría servido de la imagen del cuerpo compuesto de miembros y de la idea de adscripción al grupo del Ungido cuando trataba ciertos temas, concretamente los derivados de las disensiones y facciones dentro de sus asambleas de convocados, sus iglesias. El hecho de que no hubiera referencia a un cuerpo total de iglesias sino que en cada ocasión que trató el tema se refiriera a las dos que le interesaban (Roma y Corinto) es un dato a sopesar a la hora de entender la cuestión.

Ahora bien, restaría terminar de definir el papel del primer ungido en el drama cósmico del fin del mundo psicossomático y para ello parece determinante el siguiente pasaje, ya citado como parte de (6, 24):

(12, 30) Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. Εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. Εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην. Εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσκει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν (*Rom* 8, 9-11).

“Pero vosotros no vivís por obra de la carne sino por obra del espíritu si es que el espíritu de Dios habita dentro de vosotros. Y si el Ungido está dentro de vosotros, el cuerpo está muerto a causa del pecado pero el espíritu es vida a causa de la absolución. Y si el espíritu de quien levantó a Jesús de los muertos habita en vosotros, el que levantó al Ungido de los muertos vivificará también vuestros cuerpos muertos gracias al espíritu suyo que habita dentro de vosotros”.

Pese a que el pasaje repite, con cierta torpeza esta vez, el argumento principal, queda claro que este es la inhabitación de un espíritu en un cuerpo, en muchos cuerpos. En resumen, el papel del Ungido una vez resucitado, en forma de espíritu y adscrito por tanto a la esfera divina, sería el de intermediario activo, generador de energía interna que moviera a confirmar la esperanza y confianza que, como él en vida, habían de depositar los nuevos fieles de la prédica paulina. Esta idea aparecería en varios pasajes, por ejemplo

(12, 31) Ὡδιστα οὖν μᾶλλον καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ’ ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ (2 *Cor* 12, 9).

“Con gusto entonces me enorgulleceré más de mis debilidades para que la fuerza del Ungido plante su tienda sobre mí”.

Vidal (1996) explica el giro ἐπισκηνώσῃ ἐπ’ ἐμὲ como “ponga su tienda (habite) sobre mí”. El pasaje invita a recordar la imagen de la coraza y el yelmo (10, 14) y (11, 19) como revestimiento, y la fraseología del revestirse (ἐνδύσεται ἀφθαρσίαν) de *1 Cor* 15, 53-54 citada en (11, 12) y “revestirse del señor” en *Rom* 13, 14, citado en (10, 15). Sin embargo, parece una exigencia asociar estas imágenes a un “vivir el señor en mí y yo en él”, toda vez que quedan perfectamente explicadas como parte de la estructura de la guerra del final de los tiempos sin otra consecuencia. Su independencia

como ilustraciones del conjunto parece superar su débil ligazón al cuerpo místico (Campbell 2012: 310-323). En concreto la idea parece ser que la fuerza divina dentro activa y fuera protege, la coraza y el yelmo que vimos en su momento.

La independencia como imagen y la dificultad que resulta de asociarla al cuerpo místico podrían quedar puestas en evidencia con un nuevo examen de (9, 11), cuyo final reza κηρύσσομεν... Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν (1 Cor 1, 24): el Ungido es identificado con la fuerza y la sabiduría de Yahvé, fuerza y sabiduría que son “conceptos activos” perfectamente encuadrados en la historia escatológica, de los que nunca se proclama misticismo ni coparticipación. Si esta nueva identificación fuera tan regular habría que preguntarse por qué la confianza, el amor y la salvación de (10, 14), ἐνδυσάμενοι θώρακα **πίστεως** καὶ **ἀγάπης** καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα **σωτηρίας** (1 Tes 5, 8), sobre todo la confianza (que nunca se identifica con Jesús el Ungido) escapa al cuerpo místico.

Visto todo como un repertorio de imágenes argumentativas, y toda vez que el ánimo que inspiraba Pablo podía desaparecer, menguar o alterarse cuando el Tarsiota dejaba una comunidad y que (como demuestran sus cartas) él notaba dicha carencia de celo, solo podía recomendar concordia, unidad, coherencia y reconocimiento del entusiasmo que significaba la fuerza y la sabiduría de la divinidad representadas en el espíritu de Jesús, fuerzas que operaban en el interior de los cristianos, conceptos activos, bien reconocidas por Pablo como entes intermedios o como la propia divinidad, como corroboraría

(12, 32) Ὡστε, ἀγαπητοί μου, καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε, μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον ἀλλὰ νῦν πολλῷ μᾶλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου, μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε· **θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν** καὶ τὸ θέλει καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας (Flp 2, 12-13).

“De manera que, amados míos, tal como siempre obedecisteis -no solo por estar yo presente sino que ahora mucho más, por estar yo ausente- con miedo y temblor desencadenad vuestra propia salvación; pues **Dios es quien activa en vosotros** tanto el querer como el activar en favor de (vuestra) resolución”.

En este sentido podría recordarse el controvertido por apócrifo *Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάσει αὐτόν; ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν* (1 Cor 2, 15). Quizá aporte un matiz importante a la discusión sobre su autenticidad reflexionar si en realidad se trataría de compartir la mente no por ser

el mismo cuerpo sino por haber alcanzado a tener la misma determinación o convicción (=mente) a propósito de las reflexiones que llevaron a Jesús a aceptar el reto de la divinidad. Habría que estudiar detenidamente si esa σοφίαν ἐν μυστηρίῳ (2 Cor 2, 7) está bien incardinada en el desarrollo del *continuum* causa-instrumento-agente.

Cuando hablábamos de energía interior ajena hablábamos de fuerza interior, la transmitida por el espíritu de la divinidad, que era el Ungido, y así se entiende (9, 26): ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με (Flp 4, 13). También se debería identificar a Jesús con la buena noticia que da fuerzas en un versículo de (10, 36): οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι (Rom 1, 16): “pues no me avergüenzo del **evangelio**, **pues es fuerza de Dios** destinada a la salvación...”. Todo el fragmento pivota sobre la idea de que la buena noticia, el evangelio, sería una fuerza interior que se manifestaría en la mutua confianza entre los hermanos, confianza que “re-transmitiría” la fuerza divina operativa mediante la buena noticia. Un concepto activo, en definitiva.

La identificación de Jesús como confianza (que parecía desestimada en (10, 14), ἐνδυσάμενοι θώρακα **πίστεως** καὶ **ἀγάπης** καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα **σωτηρίας** (1 Tes 5, 8) y hablaría en contra de la idea de cuerpo místico en los términos normalmente aceptados) parece nuevamente desechada gracias al siguiente pasaje:

(12, 33) εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ ἀλλ' **ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει**, δοὺς δόξαν θεῷ καὶ πληροφορηθεὶς ὅτι ὁ ἐπήγγελται δυνατὸς ἐστὶν καὶ ποιῆσαι (Rom 4, 20-21).

“Pero en relación a la promesa de Dios no dudó con desconfianza sino que **se llenó de fuerza por la confianza**, dando así gloria a Dios y plenamente convencido de que lo que promete es capaz de hacerlo”.

Tras estos ejemplos parece al menos oportuno reconsiderar el concepto general de inhabitación y las metáforas o imágenes referidas a una protección exterior como indicio del teologuema “cuerpo místico”.

Una relectura de Rom 8, 1-18 puede claramente servir de núcleo de todo el *corpus* paulino: el papel de la divinidad, del Ungido, de los creyentes transformados en hijos, que han obtenido un espíritu o varios, incluso mercedes (concepto activo), mediante las cuales han de actuar como iguales,

tanto de voluntad o concordia como de propósito, sufrimientos y destino, con el Ungido. Y todo ello con la euforia del que se sabía vivo después de la muerte. En definitiva, una nueva propuesta de interpretación sujeta a debate.

Y un último guiño a la cultura religiosa de la época: el bautismo como ceremonia de invocación y entusiasmo sin otras connotaciones.

(12, 34) Ἡ οὐκ οἶδατε ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν; μὴ πλανᾶσθε... καὶ ταῦτά τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελύσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν. (1 Cor 6, 9,11).

“¿Es que no sabéis que los injustos no heredaran el reino de Dios? No os equivoquéis... (serie de comportamientos no admitidos) Y así fuisteis algunos; pero fuisteis lavados, fuisteis santificados, fuisteis considerados justos **por medio del nombre del señor, Jesús el Ungido**, y por medio del espíritu de nuestro Dios”.



### 13. ANEXO II: *TEMPORA, MORES*

Al igual que las grandes obras, los sentimientos profundos siempre significan más de lo que conscientemente dicen.

Albert Camus, *El mito de Sísifo*.

Tras el análisis ofrecido en los capítulos 1 a 11 de esta tesis y las propuestas de ulterior estudio del Anexo I se abren varias vías de interpretación que deberán ser examinadas y juzgadas con el tiempo. Aunque no se agota en ese Anexo I todo lo que plantea problemas respecto al cuerpo místico. Como ya se indicó en el primer capítulo, hay algunos datos difíciles de encajar en el conjunto de la historia del cristianismo primitivo. Me refiero, concretamente, a la intrigante ausencia del concepto “cuerpo místico” en los tres primeros evangelios canónicos, que, como se sabe, estuvieron influidos en mayor o menor medida por la línea de pensamiento de Pablo de Tarso.

En relación con este tema, Campbell (2012: 417-419) se pregunta por la conexión entre el misticismo joánico<sup>339</sup> y el de Pablo. Campbell encuentra cuatro tipos de paralelo entre ambos autores<sup>340</sup>:

1) “The notion of mutual indwelling is prevalent in John”: *Jn* 6, 56; 15, 4, 15, 5-7; 17, 21; 17, 23 y 17, 26 *NT*.

2) “The instrumentality of the son performing the Father's will”: *Jn* 5, 22; 5, 36; 6, 38; 10, 25; 12, 50 *NT*.

3) “The idea of the otherworldly realm of Christ”: *Jn* 15, 19; 18, 36 *NT*.

4) “John conveys a notion very similar to Paul's body of Christ”: *Jn* 15, 1-5 *NT*, texto en el que Jesús se compara con la verdadera viña y alude a las ramas. El pasaje incluye la importante

---

<sup>339</sup> Este evangelio, el más tardío de los canónicos, está fechado entre el 90 y el 100 de nuestra era (Piñero 2006: 398-400).

<sup>340</sup> En su estudio incluye todas las cartas adscritas a la mano de Pablo (Campbell 2012: 27-28).

expresión *μείνατε ἐν ἐμοί, καὶ γὼ ἐν ὑμῖν* (Jn 15, 4 NT). El versículo, normalmente traducido como “permaneced en mí y yo (permaneceré) en vosotros”, parece reproducir el teologuema del cuerpo místico<sup>341</sup>. Campbell acaba concluyendo:

Thus, at least four central concepts associated with Paul's theology of union with Christ can be found resonating throughout John's gospel. Does union with Christ find antecedents in John? Possibly, though perhaps it is more accurate to say that union with Christ finds antecedents *in the words of Jesus*<sup>342</sup>.

Para calibrar con precisión esta idea final hay que deslindar, en principio, la literatura paulina de la deuteropaulina, eso ya es claro en el siglo XXI, fecha de publicación del estudio de Campbell. Al mismo tiempo, hay que considerar a Pablo como primero en el canon neotestamentario y analizar mejor su lenguaje, es decir, tomar con suma precaución las noticias sobre el uso de todo el NT para explicar el uso paulino. Parece más recomendable analizar el griego que él pudo conocer (koiné y los *Setenta*) y partir de él. Si nos servimos de una gramática del NT en su conjunto (recuérdese que ya Humbert denunciaba que Pablo tiene usos propios del dativo) podemos atribuir a Pablo lo que todavía no era de Pablo. El problema lingüístico del NT es demasiado complejo como para olvidarlo. Además, dado que a Pablo se le considera “reconocido intérprete” de lo acaecido a Jesús de Nazaret (Piñero 2006: 294-302), que influyó en el cristianismo que sobrevivió a la primera guerra judía, y que no hay rastro de esas ideas paulinas y joánicas en los primeros evangelios, según Marcos, Mateo y Lucas, hay al menos campo para intentar aclarar algunos de estos aspectos.

Además, la hipótesis de que en Pablo el concepto de cuerpo fuera una imagen muy potente integrada en un conjunto de imágenes invita a conjeturar si hubo un proceso histórico que llevara a un incontrovertible concepto denominado “cuerpo místico” en la religión denominada cristiana, la heredera de esa predicación paulina. Este es el objetivo de las últimas páginas de este trabajo. Empezaré hablando de hechos lingüísticos.

---

341 Pero el mismo texto cambia radicalmente si se vierte con la idea ya comprobada en los *Setenta* de “dedicar la atención a”: “seguid fieles a mí y yo (seguiré) fiel a vosotros”.

342 Sendas citas de Schweitzer (1931: 105 y 396), que llega a este punto por otro camino.



### 13.1. RAZONES LINGÜÍSTICAS

Hay que recordar primeramente que, al establecer el recorrido escatológico con los personajes ya reseñados tras aplicar el *continuum* causa-agente-instrumento y determinar la función de cada uno en el mecanismo, se supera la idea de Barrett de incorporación a los nódulos del tiempo (1962: 5) porque no hay nódulos asociados a personas sino personas que actúan en la historia (no hay, evidentemente, nódulo de Pablo ni de los creyentes). Se puede apuntar que estos son ya del nódulo del Ungido, pero está claro que desempeñan un papel, y que ese papel puede acabar en vano, como ocurrió con Adán y Moisés, quizá con Jesús, de manera que parece más apropiada la idea de acción en un proceso, no la de pertenencia a una era mejor ya que esta era podría fracasar.

Por otra parte, el fenómeno estudiado tendría más razones lingüísticas que nos ayudarán a comprender su evolución.

En principio habría que contar con tres tipos de factor: griego bíblico, griego de la koiné, traducción al latín. Se trata de factores porque, efectivamente, cada uno cumpliría una función en la explicación de por qué no hay teologuema “cuerpo místico” en los tres primeros evangelios.

1) Griego bíblico. Como ha quedado demostrado, en griego bíblico, por influencia del griego literario elevado tanto como del hebreo, el sintagma *ἐν + dativo* tenía un uso mucho más extenso que en griego de la koiné. Al ser Pablo de Tarso un escritor, o mejor, un usuario de este tipo de texto, los *Setenta*, tanto como del hebreo a tenor de la información de *Hch* 21, 40 *NT*, es lógico que se sirviera de una construcción comprensible para él<sup>343</sup>. Ahora bien, hemos de entender que él se sumó a una corriente lingüística que ya tenía sus años de existencia.

2) Como se vio en los capítulos iniciales del trabajo, en griego clásico ya existía la posibilidad, en gran medida desusada, desde luego, de utilizar el sintagma *ἐν + dativo* como instrumental con un matiz activo. Ésa y no otra es la razón de que los traductores de la Biblia hebrea se sirvieran de esta construcción para verter al griego helenístico su sintagma hebreo y otros, no hay que olvidarlo. Ahora bien, la influencia de este texto en la cultura griega no fue relevante hasta la aparición de Pablo de Tarso y Filón de Alejandría, auténticos hablantes griegos formados a su vez en la tradición bíblica; autores, además, de textos, lo cual les otorga una trascendencia especial a nuestros ojos. En cuanto al Tarsiota, sin duda la alcanzó precisamente entre hablantes que, con bastante probabilidad, no estaban demasiado hechos al uso antiguo y poco relevante de

---

<sup>343</sup> La misma idea de Neugebauer (1961: 38-39) aplicada a un concepto lingüístico diferente.

esta construcción con dativo y menos a los *Setenta*, de manera que, al poco, quizá buscaran otros significados para ella. Ese “al poco” estaría condicionado, lógicamente, por la desaparición de quien más se servía de la expresión, su predicador. Y aunque dispondrían de manuscritos con el texto de los *Setenta* quizá asumieran, influidos por razones histórico-religiosas, una visión más restringida de su uso.

3) La prueba de esta restricción se hallaría en la *Vulgata* y en los fragmentos que nos quedan de la *Vetus Latina*, en los cuales podemos encontrar las expresiones con *ἐν* + dativo traducidas ya de forma más religiosa que lingüística. Lo podemos comprobar con el siguiente texto:

(13, 1) μάρτυς γάρ μου ἐστὶν ὁ θεός, ὃν λατρεύω ἐν τῷ πνεύματι μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὡς ἀδιαλείπτως μνησθῆναι ὑμῶν ποιοῦμαι πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος εἴ πως ἤδη ποτὲ εὐδοωθήσομαι ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς (*Rom* 1, 9-11).

*“Testis enim mihi est Deus cui servio in spiritu meo in evangelio Filii eius quod sine intermissione memoriam vestri facio semper in orationibus meis obsecrans si quo modo tandem aliquando prosperum iter habeam in voluntate Dei veniendi ad vos”.*

En efecto, la traducción latina demuestra que los *ἐν* + dativo ya no eran entendidos según habían sido escritos. Podría entonces postularse que, muerto Pablo, se habría acabado la línea lingüística que él había utilizado y que los hablantes ya no familiarizados con el uso de los *Setenta*, asistidos además por el hecho de que el dativo se difuminaba sin prisa pero sin pausa, acabarían por tomar el sintagma por otra cosa más fácil, un locativo. Un modo de ilustrar esta hipótesis sería compararla con lo que ocurre al optar por la *lectio difficilior* a la hora de editar un texto: *ἐν* Χριστῷ como instrumental o “atención puesta en alguien” sería la lectura difícil, el valor locativo la fácil. Así, a modo de ejemplo, el barniz místico teñiría traducciones latinas del ya citado

(6, 1) ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες (*I Cor* 2, 13).

*“Quae et loquimur non in doctis humanae verbis sed in doctrina Spiritus spiritalibus*

*spiritalia comparantes*".

Este pasaje demuestra que, transcurridos los siglos, los traductores podían identificar algunos ejemplos como instrumentales con toda lógica (*spiritalibus*) pero otros no<sup>344</sup> y se sirvieron del locativo (*in doctis humanae verbis sed in doctrina Spiritus*), aunque en origen había sido posible entender ambos como instrumentales.

Así pues, podría haber una lógica lingüística en la interpretación de las cartas actualmente consideradas auténticas de Pablo de Tarso. Pero no solo habría causas lingüísticas para este fenómeno. Se sabe que el texto del *NT* fue alterado por razones estilísticas (Kilpatrick 1963) y doctrinales (Metzger 2005: 265-268) y cabe preguntarse entonces por qué no fue alterada esta anomalía según el griego de la época. La respuesta podría ser que antes de que los textos se editaran (s. II) debería haberse producido esa traslación del uso principalmente instrumental al locativo.

### 13.2. CAUSAS HISTÓRICO-SOCIALES

Se puede, por tanto, enfocar el tema de la siguiente forma: un conjunto crucial de textos habría presentado, una vez acabada la vida de su escritor, la dificultad de entender correctamente el mensaje en toda regla del autor. Esto habría sucedido porque este se había servido de algunos rasgos lingüísticos muy particulares que resultaban difíciles de entender para otros hablantes del mismo idioma. Y el caso es que había unos textos que leer y comprender, luego era necesario darles un contenido. Ese contenido habría pasado a ser entendido según la época que tocó vivir a los seguidores de generaciones posteriores a la del escritor, con necesidades diferentes desde muchos puntos de vista: humanas primeramente, culturales, históricas, religiosas.

Desde el punto de vista humano, destacarían dos conceptos extremadamente difíciles de mantener por las propias cualidades que se habían pregonado de ellos: la vuelta del Ungido y la ética activa de separación inclusiva al modo judío. En el primer caso, es evidente que Jesús de Nazaret no ha vuelto.

Además, conocemos también los problemas que el judaísmo, aun siendo aparentemente de poca exigencia como el de Pablo, tuvo en la Antigüedad para convivir con otras religiones y

---

344 Y estos no el típico ἐν Χριστῷ.

civilizaciones (baste pensar en el trato de favor que recibió de Julio César; de no haber sido así, la convivencia entre judíos y gentiles no habría podido ser tan fructífera en muchos sitios). Recordemos que Pablo llegó a decir dos cosas imposibles para la civilización greco-romana: que no se participara en los ritos de la ciudad y que no se sometieran a juicio estatal problemas legales entre los propios conversos a su judaísmo.

Por otro lado, y esto ya lo vio Pablo, el sustrato cultural pagano era de una fuerza terrible. Las admoniciones de *πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεῦειν θέλετε; ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτοὺς, φοβοῦμαι ὑμᾶς μή πως εἰκῇ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς* (*Gal* 4, 3, 8-10): “¿Cómo os volvéis de nuevo hacia los elementos sin fuerza y pobres de los que queréis volver a esclavizaros? Examináis los días, los meses, las ocasiones, los años, temo que me haya esforzado en vano por vosotros”, reflejarían lo que iba a ocurrir posteriormente, una mezcla entre judaísmo y paganismo que acabaría siendo el cristianismo.

Por otra parte, él mismo conocía la cultura griega y la utilizaba, como demuestran los repertorios de comportamientos aconsejados por él, tan parecidos a los repertorios de virtudes estoicas, o la posible alusión al epicureísmo en este fragmento tomado de (11, 9): Πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ’ οὐ πάντα συμφέρει πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ’ οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπὸ τινος (*I Cor* 6, 12), “todo me es lícito pero no todo me conviene; todo me es lícito pero yo no seré dominado por nada”<sup>345</sup>. Y es posible rastrear también alusiones a otras religiones en su correspondencia con los corintios, concretamente una factible referencia a los cultos isiacos de la ciudad en el puerto de Cencreas, en ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἢ ἡκύμβαλον ἀλαλάζον (*I Cor* 13, 1): “si hablo en las lenguas de los hombres y los ángeles pero no tengo amor, me he convertido en un resonante bronce o un címbalo estruendoso”<sup>346</sup>.

Desde el punto de vista histórico sabemos que la Primera Guerra Judía fue un factor determinante en la aparición del cristianismo como religión independiente de su matriz judía. Aunque posiblemente lo más importante fue el rango de los problemas religiosos. El propio devenir de la historia, el retraso de la parusía, debía ser interpretado de alguna manera. Además, históricamente hablando la Iglesia pasó de ser una especie de federación de asambleas con estructuras repetidas dependientes de Pablo y sus colaboradores a una estructura más ordenada y centralizada en la idea de

345 Compárese con *πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι αἰρετή* (Epicur. *Ep.* [4] 129).

346 Compárese con *cum sistrum aliquis concutiens ex imperio mentitur, cum aliquis secandi lacertos suos artifex brachia atque umeros suspensa manu cruentat, cum aliqua genibus per viam repens ululat laurumque linteatus senex et medio lucernam die praeferens conclamat iratum aliquem deorum, cocurritis et auditis ac divinum esse eum, invicem mutum alentes stuporem, affirmatis*, Sen. *Vit. Beat.* 26, 8,

depósito de la fe.

Y otras cuestiones se antojan muy relevantes. Por ejemplo, la moral exigida a los conversos al nuevo judaísmo era una moral de crisis difícil de perpetuar; la falta de un calendario de celebraciones parece muy importante si tenemos en cuenta la costumbre de los pueblos antiguos; el concepto de tiempo también resulta ser notoriamente contrario al de las religiones de la época. Estos aspectos son muy relevantes para llegar a entender qué podría, desde el punto de vista socio-cultural-religioso, haber llevado a crear el concepto de cuerpo místico y las posibles fechas de su aparición.

### 13.3. EL CONCEPTO DEL TIEMPO

Hay una primera pregunta casi obligatoria a la hora de pensar en el cuerpo místico como derivado de ἐν Χριστῷ, concretamente si es operativa la idea de cuerpo místico en una predicación escatológica.

De esta pregunta se derivan a su vez varias cuestiones que precisan aspectos subyacentes a ella: la ética propuesta para los conversos a esta variante del judaísmo; la ética propuesta por la teoría del cuerpo místico; la coherencia entre unidad eterna mística y realidad cultural para deducir si la hay o no.

En principio, hemos comprobado que el mensaje del Tarsiota fue activo, entusiasta, lineal, regido por un principio y un fin, escatológico y apocalíptico<sup>347</sup>. La predicación del cuerpo místico, sin embargo, es locativa, estática, permanente, pasiva, estoica. Cada una pertenece a un tiempo distinto: lineal uno, cíclico el otro.

La idea de actividad se acompasa perfectamente con la linealidad: ir de un sitio a otro, de una era a otra, de una actitud a otra con emergencia; la idea locativa se acompasa perfectamente con lo cíclico: permanecer en su puesto, mantener una moral estable y duradera. El estoicismo existe, pero no es paulino. Si Pablo usó un término como ἀναλῦσαι (*Flp* 1, 23), lo mismo θριαμβεύοντι (*Flp* 1, 14), triunfo de Baco<sup>348</sup>, si sus repertorios de virtudes parecían estoicos, si se refería a los fenómenos celestes asociados a la adivinación, su uso se debió a la necesidad de mercantilizar, de propagar un sistema de creencias que precisaba envoltura conocida y se debió

347 Dunn (1998:487): "Paul had no thought of existence as a repeating cycle of birth and rebirth".

348 Chantraine ((1968<sup>2</sup>: s. v.): himno en honor de Baco, posteriormente, helenístico y tardío, como traducción del latín *triumphus*, con θριαμβεύειν *triumphare* probablemente con paso por el etrusco

también al sustrato que él conocía. Esa palabra, esos conceptos, sin embargo, una vez desaparecido su creador, pudieron dar paso a un sistema distinto, conformado según otras mentes ajustadas a otros tiempos y circunstancias e inmersas, ellas sí, en esas doctrinas.

Lo creado por la siguiente generación de seguidores suyos sería entonces un sistema estático, basado en la espera, en la pertenencia estable y no en la pertenencia activa, en la pasividad del inspeccionado (creación del ἐπίσκοπος-inspector).

Es ese vocabulario que preside, por ejemplo, *Flp* 2, 15, con sus luminarias celestes, el mismo que se presenta en *Gálatas* cuando habla de los elementos, así en otras ocasiones, comparaciones que sirven para centrar al oyente y mostrarle lo que es y no es, la verdad mediante la mentira: habló con términos estoicos, fáciles de asimilar y bien conocidos por él y sus oyentes, sobre religión judía.

En esta evolución hacia la estabilidad cabría al menos sopesar si se incluyen algunos matices religiosos que podemos observar en el cristianismo. Me refiero al hecho de haber elaborado fiestas concretas, no solo ceremonias; al hecho de crear el “depósito de la fe”, y la estructura permanente para su conservación; su sacerdocio de tipo instruido para conservar el depósito de esa fe y no otro que dependía de las mercedes otorgadas por la divinidad (*1 Cor passim*); la elaboración de textos que respondían a necesidades muy concretas.

Estos matices no aparecen en lo que podemos leer de Pablo de Tarso porque él habría predicado la escatología, el final del tiempo, la estructura mínima y la moral apocalíptica de crisis para un periodo, el interregno, muy corto. Él mismo tenía que correr para alcanzar el mundo conocido al completo, para involucrar a más integrantes de todas las naciones en el pueblo de Yahvé.

Semejantes circunstancias, las paulinas, no dejan de parecer sumamente inestables (ya lo veía él) y de moral, como hemos dicho en repetidas ocasiones, de crisis.

Ahora bien: los tiempos cambian, los avatares históricos se suceden y hubo que adquirir una estructura adecuada a la longevidad tanto de los seguidores como de los retrasos escatológicos. Fue el momento de pasar de un tiempo escatológico y apocalíptico a un tiempo cíclico y ordenado.

#### 13.4. LA AGRICULTURA, EL TIEMPO CÍCLICO

Los datos invitan a suponer un cambio de concepto respecto al transcurrir histórico. Fijémonos, por ejemplo, en la proximidad y la distancia temporales con Jesús de Nazaret. La escatología judía podía reinterpretar su historia porque los personajes eran lejanos; en cambio, la nueva sección del judaísmo, la de Pablo, todavía estaba muy cerca de Jesús de Nazaret como para reinterpretarlo totalmente. Ahora bien, según pasó el tiempo y el movimiento se desplazó geográficamente, los gentiles conversos ya no estaban cerca en el tiempo a Jesús, y sí estaban lejos culturalmente. Ambos hechos habrían motivado que el personaje fuera reinterpretado en términos históricos (Borghini 2002) y que fuera reinterpretado en términos culturales: ser hijo de dios ya no era un marchamo de calidad nacional sino una cuestión ontológica, y había muchos en la historia griega; al mismo tiempo, lo predicado como inmediato podía convertirse en eterno.

Por otra parte, el propio creyente, el implicado en seguir esta nueva doctrina, podía sentirse parte del cosmos. **Eso no era una cuestión judía apocalíptica, que distinguía claramente entre judíos y gentiles, lo cual implicaba la idea de nación religiosa; era una cuestión filosófica en parte platónica, en parte estoica.** En parte platónica porque las ideas para el ateniense eran divinas, y los humanos tenían algo divino. En parte estoica porque los átomos se congregan y disgregan, átomos divinos y cósmicos que forman y reforman el todo, la vida al completo. Así que combinar estas dos escuelas filosóficas con el orfismo o dionisismo, que hablaba de una parte común entre los hombres y Dióniso a partir de los Titanes era cosa griega.

Es decir: según transcurrían el tiempo y las generaciones, escatológicamente ya no había lugar para considerar a Jesús el punto culminante de algo que ya no llegaba, el nuevo reino, así que podría haber sido más natural para los conversos gentiles, especialmente griegos, convertirlo en el origen de un tiempo que ya no sería de urgencia. De ser exclusivamente inicio del final, señor del interregno, habría pasado a ser origen del tiempo completo. Eso explicaría que la nueva religión fuera adelantando la cualidad de hijo de Yahvé que atribuía al Nazareno y al mismo tiempo divinizar a su persona: Pablo había hablado de que fue hijo de la divinidad desde la resurrección; el primer evangelista asoció esta cualidad al bautismo en el Jordán; el evangelio según Mateo habla de la concepción divina, de la conjunción astral y de los magos; el cuarto evangelista legó una idea preexistente del hijo de la divinidad. Tanto como se estiraba el tiempo hacia delante se estiraba hacia atrás.

Y si el modelo de tiempo ya no era el escatológico sino el de la totalidad quizá hubo que encontrar una nueva formulación para dicho contenido y para la ya obsoleta estructura de crisis

materializada en las asambleas. Si fue así, bien pudo seguirse como modelo una combinación de estoicismo y religión agraria.

Del estoicismo podemos citar Cic. *Resp.* 6, 8:

Porque a ese dios supremo, que rige el mundo entero, nada de lo que sucede en la tierra le es más grato que las asambleas y las agrupaciones de hombres, asociados por el derecho, que reciben el nombre de ciudades: sus dirigentes y salvadores partieron de aquí y aquí retornan<sup>349</sup>.

Las asambleas cuyo fundamento había sido la ciudadanía del cielo (*Flp* 3, 20), inestables como deducimos de las cartas y basadas en cierto chamanismo de la iluminación divina, pasaron a ser estables, estables porque no era posible abandonar el mundo para alcanzar el cielo: los hombres morían y el esperado no llegaba. Eso mismo, la obligación de quedarse, de estructurarse, es lo que relataba Cicerón sobre Escipión cuando este vio a su padre y a su abuelo en sueños: preguntó y se le respondió como sigue<sup>350</sup>:

¿Por qué no vengo presuroso aquí a vuestro lado?” “No es así – me respondió-, pues, a no ser que ese dios, cuyo templo es todo lo que ves, te haya liberado de la prisión del cuerpo, no te está permitido entrar aquí. Los hombres, en efecto, han sido creados con esta condición, para que conserven en buen estado el globo que ves en medio de este templo y que se llama Tierra; y se les dio un alma a partir de aquellos fuegos eternos que llamáis estrellas y constelaciones, que recorren, esféricas y con forma de globo, animadas por mentes divinas, sus órbitas circulares con sorprendente rapidez. Por ello, Publio, tú y todos los hombres piadosos debéis mantener vuestra alma en la prisión del cuerpo, y no debéis, sin permiso de quien os dio el alma, dejar la vida de los hombres, para que no parezca que evitáis la tarea humana que os ha asignado la divinidad (Cic. *Resp.* 6, 10).

---

349 Traducción de Del Rincón (2014).

350 Traducción de Del Rincón (2014).



Tanto la concepción del mundo como la del tiempo habrían cambiado. Se puede postular la necesidad de un modelo nuevo, en parte estoico, como decimos, en parte otra cosa. El primer modelo, el estoico, ya había dejado aparecer sus ribetes en el propio texto del Tarsiota, aunque más era el tono general y ciertas imágenes que el espíritu del mismo. Se aprecia en esa escatología y en la moral de crisis, que no coinciden con el estoicismo de la época en cuestión<sup>351</sup> reflejado en el primer texto citado de Cicerón y cuya inspiración es el poder ejercido por Roma sobre su imperio de ciudades con posibilidad de legislación en parte independiente.

El otro modelo fue la religión agraria, basada en un esquema económico ligado al clima y al discurrir del tiempo, cifrado este en la espera y la emoción de la llegada de lo esperado y en el trabajo ciego sujeto a destino incierto. Parece, por tanto, imprescindible conocer los elementos básicos de una religión agraria (Díez de Velasco 1998: 93-103).

El tiempo adquiere una importancia decisiva, pues el medio fundamental de vida, la agricultura, se produce al dictado de las estaciones. El conocimiento preciso de todo el ciclo estacional se convierte en el patrón de los acontecimientos más importantes, la siembra y la cosecha. También son decisivos el estudio de las fases de la luna y el sol. Asimismo, los elementos naturales son comprendidos desde una óptica económica, pues han de llevar a la recolección de cada uno de los productos en el momento justo para el hombre. Se alcanza así la idea de “gestión” que presidirá la relación de los hombres con las fuerzas climáticas y terrestres transmutadas en uno o múltiples dioses o seres suprahumanos.

El control del tiempo recae sobre especialistas en lo sagrado, que, por medio de conocimientos más o menos reales, se convierten en administradores de los momentos de la comunidad y garantes de la continuidad de las cosas.

La tierra se convierte en la madre de toda la vida, se asimila a la mujer por la gestación de los frutos, la fertilidad, el proceso misterioso que se desarrolla en ella. El cielo, por su parte, es asociado normalmente con el elemento masculino de la reproducción. Junto a estos dos elementos, los pueblos agrícolas prestan grandísima atención a la lluvia y, en general, al agua, que se convierte en el símbolo más común de toda vida. Son muy importantes los manantiales, especialmente los surgidos en o junto a grutas, y, de hecho, comúnmente están administrados o protegidos por seres de carácter favorable a los hombres.

---

351 Frente a la condición previa en parte consciente de las cuestiones sociales de los primeros estoicos, el segundo estoicismo, el incorporado a Roma, fue declinando toda responsabilidad al respecto y adaptándose al poder (Puente Ojea 1974: *passim*).

La sociedad agrícola ya no considera todo el mundo como su posesión, sino que se centra en el territorio que gestiona, lo cual origina los más fuertes sentimientos de territorialidad, mayores que en las sociedades de cazadores recolectores. El territorio es definido no solo por accidentes orográficos, sino por caminos, encrucijadas, hechos reales o ficticios de relevancia para la comunidad. Este territorio es poseído o controlado, además de domesticado, por procesiones y santuarios. Al mismo tiempo, el espacio dominado se convierte en mundo humano frente al mundo salvaje en el que habita lo misterioso, peligroso, desconocido.

El trabajo y el tiempo son reunidos en forma de fiestas que vertebran la existencia de la comunidad. Pero, de la misma forma, trabajos que demuestren superar lo meramente agropecuario serán tenidos como especiales, y los productos derivados de ellos, marcarán diferencias de clase.

Los frutos del trabajo agrícola son convertidos en dioses: del cereal, del vino, etc. Estas divinidades pueden nacer y morir cada año; en otras ocasiones sufren transformaciones que simbolizan la manipulación humana de lo natural. Por otra parte, las semillas y frutos pueden ser asimilados a los muertos del grupo, que, de esta forma, se convierten en una suerte de protectores de la comunidad.

Las fiestas comunitarias son muy importantes en estas sociedades, pues en ellas se redistribuyen excedentes alimenticios y se disfruta de un periodo de relativa igualdad social, aunque no todos los casos son iguales. El sacrificio es el símbolo de unión entre los hombres y entre ellos y los dioses.

Un último rasgo de las religiones agrícolas es el desarrollo paulatino, según la complejidad alcanzada, de un cuerpo de especialistas en lo sagrado. Este cuerpo puede dirigirse hacia una de estas dos tendencias: sacerdocios comunitarios, en los que algunos miembros del grupo llevan a cabo las funciones sacerdotales a tiempo parcial; sacerdocios eclesiásticos, para los que es necesario dedicar toda la vida a tal empeño y requiere una cualificación por parte de lo que podríamos denominar colegio sacerdotal.

De los rasgos mencionados, poco podemos ver en el escatológico Pablo. De los rasgos mencionados, en cambio, podemos apreciar mucho en el cristianismo y en el cuerpo místico. Sin ir más lejos, ceremonias irrelevantes para el calendario pagano acostumbrado que simplemente eran repetidas hasta la parusía.

El cristianismo supone una concepción eterna y estable del tiempo así como una estructura sacerdotal que recomponga la estructura de crisis en algo afianzado; las ceremonias han de ser vistas como una concatenación de estaciones: nacimiento y muerte de la divinidad coincidentes con

periodos astrales, significado equivalente al de los frutos de los árboles y los productos agrarios en general; productos agrícolas llenos de significado: pan, vino, aceite religioso; especialistas de lo sagrado cualificados como depositarios de la fe organizados en colegios sacerdotales.

Aunque no todo en la religión agrícola era ajeno a Pablo.

### 13.5. EL ÁRBOL, EL CUERPO

A lo largo de nuestro estudio hemos visto cómo el árbol, los frutos, y el cuerpo, campo de batalla y al mismo tiempo arma escatológica, aparecían reiteradamente en la correspondencia del Tarsiota. En su momento ya hablábamos de la agricultura como idea conformadora de importantes elementos de la predicación paulina y no ha de quedar duda de que el judaísmo era una religión agrícola. Otra cosa es la escatología judía y, por supuesto, la paulina. En ella, estas dos imágenes tuvieron su importancia, aunque de hecho, las alusiones a la agricultura son mucho más importantes, visto nuestro análisis, por cantidad, que las del cuerpo en la correspondencia de Pablo. Veamos:

Resurrección: *1 Cor* 15, 42-22; sembrador: *1 Cor* 9, 7 y 9-11; semillas: *1 Cor* 3, 5-16; 4, 1-13; 15, 35-38; *2 Cor* 9, 6-10; pastor: *1 Cor* 9, 7; ganado: *1 Cor* 15, 39-41; *2 Cor* 6, 14; florecer: *Flp* 4, 10; el fruto: *Rom* 1, 13; 6, 21 y 22; 7, 4-5; 8, 23; 15, 28; *1 Cor* 9, 7; *1 Cor* 14, 14; *Gal* 5, 22; *Flp* 1, 11 y 22; 4, 17; el olivo: *Rom* 6, 5-6; 11, 16-24,

Muy significativo es el simbolismo del olivo, una idea compacta, bien explicada, ajustada a la escatología judía de Pablo y al valor total de la predicación a las naciones. Sin duda el olivo, la idea de poda, de injerto y convivencia de *Rom* 11 tenían mucha fuerza. El Ungido lo habría sido con aceite, y de la misma forma sus hermanos, también ungidos como vimos en su momento; el aceite era, como el pan y el vino, fruto simbólico por excelencia dadas sus cualidades alimenticias, su esencia líquida asociada a la vida y la conservación; un ejemplo extraordinario de la destrucción que da vida, pues las semillas, las aceitunas, una vez destruidas jamás podrían producir un árbol (aunque el zumo, como la savia del árbol, alimenta y da vida). Y otros aspectos son también destacados: en cuanto a la idea del fruto, la semilla, su relevancia es enorme, como demuestra el hecho de que los judíos concibieran la semilla humana como aceite (Onians 1998: 188-189) y de que fuera este líquido el utilizado para ungir a los reyes y a los futuros integrantes de la nueva era escatológica. Las repercusiones culturales y religiosas son muy vastas, pues la idea de semilla-semen,

σπέρμα<sup>352</sup>, fruto del vientre, en el mundo judío permitía concebir el aceite como líquido regenerador e incluso como muestra de vida tras la muerte, vida materializada en una lámpara de aceite (que representaba el espíritu) luciendo en la tumba (Onians 1998: 499; Alonso López 2005: 105). Otro detalle a tener muy en cuenta, ligado directamente al entusiasmo y la idea antigua que ya vimos a propósito de Teócrito de inhabitación de seres intermedios, espíritus, dioses, es que en la medicina popular se utilizara el aceite para curar a posesos y enfermedades: *Mc* 6, 13 *NT*, “Expulsaba a muchos demonios y ungían con aceite a muchos enfermos y les curaba”, y otros textos confirman que la práctica era común entre paganos y cristianos (Gil 2004: 332-333).

Pero el árbol no habría cuajado como símbolo cristiano porque le faltaría “cuerpo social” y le sobraría judaísmo. Si el cuerpo era el campo de batalla, si los seguidores de Pablo estaban adscritos a un movimiento que consideraba fundacional el sacrificio del propio cuerpo, la metáfora del árbol quedaba en segundo plano. Además, había que recurrir a la técnica agraria para explicar, mediante el injerto, la inclusión de las nuevas naciones en la vieja nación. Y, por si fuera poco, no había ya voluntad de incorporarse a esa vieja nación que tantos problemas causaba en el Imperio.

Se puede, por tanto, sugerir que hizo falta una nueva idea que encerrara claves oportunas para tiempos distintos. Si ahora reunimos datos, se puede conjeturar que la necesidad de constituirse en estructura sólida apremiaba tanto como la separación de la matriz judía. El Evangelio según Mateo apuntaba a algunas de estas cosas (Piñero 2006: 344 y 347-351): reivindicaba un Jesús todavía dentro del cumplimiento de las escrituras pero al mismo tiempo fundador de una iglesia; Jesús fue sujeto de un nacimiento divino; la Iglesia debía dar a conocer la doctrina de manera ya imprecisa en cuanto al límite del tiempo; el sustento de la Iglesia, un concepto ya unitario, era la presencia de Jesús en la misma; el retraso de la parusía necesitaba respuesta.

En estas circunstancias históricas y estructurales, a las que añadiremos la pérdida de la idea instrumental del dativo y la poco adecuada idea de árbol para los futuros cristianos, el argumento del cuerpo podría haberse hecho más y más importante pues, valga la expresión, daría cuerpo a las necesidades propias del paso de una **transitoriedad apremiante** (escatología) a una **transitoriedad permanente** (el hecho de que el periodo intermedio terminara no con la vuelta sino cuando la Iglesia acabara de predicar por las naciones) y finalmente a la **permanencia que apremiaba estructura**. Haciendo un fácil juego de palabras, podemos decir que de **apocalípticos**

352 Palabra indispensable en la argumentación paulina sobre la herencia de Abrahán en Gál 3, 6-29 (especialmente 16); *Rom* 4, 13-18. Sobre la divergencia con el uso en *Gal*, Gómez Segura (2006: 210 n.3).

se habría pasado a **integrados**.

Hay un último indicio que mencionar. En la correspondencia del Tarsiota era trascendental la idea de inteligencia, de prueba a la lógica mundana, de locura. Esa idea se manifestaba mediante los conceptos de “pensar lo mismo”, “pensar una misma cosa”, ser unánimes, concordes, estar concertados con el Ungido, mostrar su misma disposición razonada de lo irracional, de la locura, para ser así sabios por haber alcanzado la sabiduría divina. Todo basado en un vocabulario concreto: τὸ αὐτό / τὸ ἐν φρονεῖν, συμφωνεῖν, σύμψυχοι, ὁμοθυμοί, ἰσότης. Lo mismo podemos decir de la idea de árbol συμφυτεύς, ἐγκεντρίζειν. Sin embargo, no hay en ese *corpus* palabra que recoja, mediante compuesto, la idea de ἐν σῶμα con idea de coparticipación ontológica, no de adscripción. Hemos de esperar muchos años hasta que, en *Ef* 3, 6, nos aparezca **σύσσωμος**, de la que tenemos un único testimonio antiguo, y como compuesto, en Aristóteles (*Mu* 346a 14).

Se puede plantear que esta carta sería la primera prueba de que el cuerpo místico es una realidad<sup>353</sup>. Tres citas de esta carta atribuida a Pablo pero escrita hacia el año 90 (Wikenhauser-Schmid 1978: 743) bastarán para apreciar la evolución del pensamiento cristiano:

(13, 2) καθὼς ἐξελέξατο (ὁ θεὸς) ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου (*Ef* 1, 4 NT).

“Por cuanto nos eligió en él antes del comienzo del mundo”.

Evidentemente el anónimo autor también desplazó hacia el principio del tiempo la designación de los cristianos, como el escritor del *Evangelio según Juan* iba a hacer con la existencia del propio Jesús. Esto podría explicar porque también los gentiles creyentes fueron predestinados según προώρισεν de Rom 8, 29 (11, 4), pasaje considerado tardío por Vidal (1996).

(13, 3) καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ (*Ef* 1, 22 NT).

“Y todo lo sometió a sus pies y lo dio como cabeza para todo a la Iglesia”.

---

353 Daines (1978: 75): “In Ephesians “body” is employed exclusively in connection with the church”.

Está claro que la Iglesia ya era una unidad en esta época y que la idea de cuerpo era general<sup>354</sup>.

(13, 4) εἶναι τὰ ἔθνη **συγκληρόνομα** καὶ **σύσσωμα** καὶ **συμμέτοχα** τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ ἐυαγγελίου...(Ef 3, 6).

“Que son las naciones **coherederas, copartícipes del mismo cuerpo** y de la promesa en Cristo Jesús gracias a la buena noticia”.

Y aquí, finalmente, los tres compuestos a partir de σύν revelando que todo estaría ya constituido como cuerpo místico de Cristo, con una expresión ἐν Χριστῷ que no podía recoger el instrumental subjetivo sino el locativo.

Parece entonces interesante investigar si una idea mística en Pablo podría estar más acorde con el misticismo de Yahvé tal como se puede observar en algunos pasajes rabínicos como el citado por Bortone (2010: 69):

We call him “Place” because he is the place of his universe, and his universe is not his place... the Holy One, blessed be he, ... is the place of the universe, and his universe is not his place... the Holy one, blessed be he... is the abode of the universe and his universe is not his abode (Bereshit Rabba 68:11).

No solo es de interés este pasaje, sino el hecho de que cierto misticismo se adivina en 2 Cor 12, 25, el relato de quien fue arrebatado hasta el tercer cielo. Si bien no hay misticismo judío hasta el siglo II (Laenen 2006: 35), hay evidencias de su origen en Palestina a propósito de dos textos veterotestamentarios: la concepción del Cantar de los cantares como de dios mismo y la visión de Ezequiel sobre los siete cielos (Laenen 2006: 44). Como ya apunté al revisar el estado de la cuestión, los artículos de Morray-Jones (1993a y 1993b) apuntan en este sentido ideas muy

354 Masson (1947: 85): “Dans Colossiens et Ephésiens, le σῶμα Χριστοῦ revêt une ampleur et une signification cosmique qu’il n’a point encore dans les grandes épîtres”.

importantes.

En resumen, las razones del éxito del cuerpo místico son varias:

1) Había sustrato estoico-platónico;

2) había doble abono: genérico, pues se basaba en el entusiasmo; específico, pues era distinto, aportaba un plus que encajaba mejor, al modo estoico, en el ambiente genérico. Uno es más divino si es cuerpo divino, más que siendo entusiasmado.

3) Operatividad en el concepto cíclico, inoperante en el concepto lineal.

Es posible que el misticismo judío de Pablo fuera transformado en un “cuerpo místico” de Jesús: en Pablo se habría entendido, con el tiempo y el cambio de circunstancias, un cuerpo místico.





## CONCLUSIONES

En el capítulo dedicado al estado de la cuestión aparecieron varios problemas que han centrado el estudio de esta tesis. Destaco ahora a modo de recuerdo los siguientes:

1) El material clásico estudiado por Deissmann sobre el sintagma ἐν Χριστῷ necesitaba revisión, y de la misma manera parecía evidente volver a analizar lingüísticamente el uso concreto de los *Setenta* y del dativo en general, no solo el uso con personas. Tanto las dudas suscitadas por otros autores posteriores a Deissmann como los hallazgos recientes sobre las preposiciones griegas inducían a buscar un mecanismo que explicara el fenómeno, porque, según lo hasta ahora expuesto, el origen, evolución por una parte, quedan sin explicar y la inclusión en la teología paulina resulta todavía problemática (Timms 2000: 251). Se hacía preciso volver a estudiar el sintagma ἐν + dativo.

2) Parte de las aportaciones de los estudios posteriores a Deissmann radicaba en el valor pasivo que se recoge en la tesis doctoral de Andrews (1963).

3) Asimismo, parecía muy conveniente estudiar el uso de ἐν + dativo con sustantivos como “gracia”, “bien”, “mal”, “fuerza”, etc., pues algunos de ellos aparecen unidos a Χριστοῦ. Y, por supuesto, resultaba muy relevante de que los diferentes personajes que aparecen en las cartas, Abrahán, Adán, Jesús, Dios, Pablo, los creyentes, aparecen con ἐν + dativo.

También parecía existir la posibilidad de entender la presencia del Cristo como enteosis asociada a la δύναμις que procura energía para actuar como él: θεοῦ γὰρ ἔσμεν συνεργοί (1 Cor 3, 9); συνεργὸν τοῦ θεοῦ (1 Tes 3, 2), πάντα ἰσχύω ἐν ἐνδυναμοῦντί με (Flp 4, 13). Esto obliga a revisar las metáforas atribuidas al “cuerpo místico” porque hay detalles analíticos que parecen poco acertados. Y también parecía entonces conveniente establecer un cuadro general de la implicación de ἐν Χριστῷ en el sistema de creencias de Pablo de Tarso para ver sus consecuencias y saber cómo encajan dentro del panorama del judaísmo del siglo I de nuestra era.

Dicho esto, y tras el análisis de los antecedentes clásicos y helenísticos (los *Setenta*) del sintagma mencionado, se puede concluir lo siguiente:

4) Numerosas traducciones de *b<sup>e</sup>* no parecen estar influidas por el hebreo.

5) Hay dos usos derivados de la traducción del *b<sup>e</sup>* que merece la pena tener en cuenta a la hora de revisar la construcción ἐν Χριστῷ: el que sugiere la idea de “movimiento hacia” (πιστεύειν ἐν / πίστις ἐν y paralelos) y los casos que podríamos considerar cubiertos por las ideas de “instrumento/intermediario”, “causa”, “agente”.

6) Los datos de los *Setenta* se confirman en antecedentes clásicos (Lasso de la Vega 1968: 641). Como explicación avanzo la hipótesis de que los traductores del *AT* hebreo al griego no debieron conservar en su traducción demasiados rasgos hebreos o al menos intentaron evitarlos y de que el griego literario (con especial énfasis en el lenguaje poético) sea el modelo de los *Setenta*.

7) Es decir, solo se puede hablar de “potenciación” de un uso literario que trascendió a la koiné, “potenciación” motivada por la existencia en hebreo de una preposición, *b<sup>e</sup>*, con mayor abundancia de usos instrumentales, causales, etc., que la original griega ἐν. Además, es pertinente hablar de potenciación si tenemos en cuenta que la frecuencia con que en griego clásico se da el uso instrumental, locativo con idea de dependencia, causal, agente, no es suficiente como para afirmar que esta expresión hubiera ido mucho mucho más allá de lo que Lasso de la Vega definía como *in statu nascentis*.

El conglomerado de valores desarrollados por la preposición ἐν sorprende por la difusa frontera entre algunos ejemplos citados del griego clásico, frontera que queda mejor definida acudiendo a un enfoque diferente: el que engloba la acción, el resultado, el actor, el intermediario. Las coincidencias entre los usos del dativo de lugar, instrumental, agente con los mismos usos de los sintagmas preposicionales ἐν + dativo, nos proporcionan indicios muy notables.

El planteamiento, en definitiva, es sencillo: hubo una secuencia lógica de acontecimientos lingüísticos que unen los usos del dativo con los usos del sintagma ἐν + dativo en prácticamente todos los casos debido a la versatilidad metafórica que presta la preposición ἐν a la expresión de significados y a la riqueza expresiva que exige el lenguaje poético

8) Para terminar este aspecto, ofrezco este cuadro de los datos más significativos sobre esta cuestión, sobre la que aún queda trabajo por hacer.

Ev + dativo	Personas	Sustantivos abstractos	Sustantivos concretos	Personificaciones
Instrumental	+	+	+	+

causal	+	+	+	+
dependencia	+	+	-	+
intermediación	+	+	-	+
agentividad	+	+	-	+

9) En consecuencia, no podemos ya admitir que: “An keiner Stelle ist ἐν Enallage für διά c. gen. oder eine andere Präposition” (Deissmann 1892: 32). Las ideas del *continuum* causa-instrumento-agente han quedado suficientemente demostradas en griego clásico en fecha anterior a la traducción de los *Setenta*, de manera que puede postularse que la literatura griega de los siglos V-IV es modelo de la traducción de expresiones del AT hebreo que incluyeran la preposición *b<sup>e</sup>* y, por lo tanto, no podemos hablar ya de un hebraísmo.

10) Tal como el dativo agente desapareció de la koiné para resurgir en el aticismo (Hult 1990: 44) el giro preposicional desapareció de escena para reaparecer en dos ocasiones: cuando la traducción de la *Biblia Hebraea* pudo requerir en algunos casos por prestigio acudir al modelo literario por excelencia de los siglos V-IV, tal como informan Hoffmann *et alii* respecto a “floreos poéticos en los prosistas helenísticos” (1986: 272); y cuando el aticismo reivindicó de nuevo ese modelo literario.

En cuanto al uso del sintagma por Pablo de Tarso, hay que mencionar los siguientes datos finales:

11) Dado que la literatura cristiana primitiva (ss. I-II e. c.) no es uniforme y su evolución teológica es velocísima, cabe la posibilidad de entender, como en muchos otros aspectos de la cristología por ejemplo, que el primer escritor que por ahora tenemos a nuestra disposición expresara por medio del sintagma ἐν + dativo conceptos diferentes a los que expresaron los continuadores de esta tradición literaria.

12) El judaísmo de Pablo de Tarso y su ciudad de origen permiten conjeturar que en lugar de haber remodelado su lengua madre, el griego, tras haber aprendido hebreo y arameo en Jerusalén (de ahí el uso semítico de ἐν), en realidad Pablo estaba perfilado por su conocimiento de los *Setenta*. Así se explica bien lo que ya señaló Humbert (1930: 111-113): los Evangelios muestran un

uso muy escaso de  $\epsilon\nu$  + dativo instrumental en relación a lo constatado en la correspondencia tanto auténtica paulina como deuteropaulina. Las divergencias ya hace tiempo conocidas y los nuevos datos surgidos de nuestro estudio plantean al menos dicha posibilidad.

13) Tan relevante como los puntos anteriores es el hecho de que el sintagma  $\epsilon\nu$  + dativo no contenga matiz místico alguno en los usos aplicados a la divinidad, Yahvé, en los *Setenta*. En cambio, sí está claro a la luz de los ejemplos examinados en el capítulo dedicado a los *Setenta* que se atribuye a la divinidad las ideas de causa, intermediación y agente que hemos visto corroboradas por antecedentes clásicos. Estas ideas se dan tanto con divinidades como con personas y personificaciones, conceptos los tres imprescindibles para entender la religiosidad antigua.

Esta situación ha obligado al análisis del mensaje paulino desde el punto de vista de la acción y la transformación. En este sentido, se constatan los siguientes puntos:

14) Pablo de Tarso se sirvió del sintagma  $\epsilon\nu$  + dativo a la hora de referirse a muchos más personajes que los comúnmente tratados en los estudios sobre el cuerpo místico: Yahvé, Adán, Abrahán, Jesús, Pablo los creyentes.

15) En todos los casos, además, el giro preposicional convive con algún otro giro que expresa causa, mediación o agente:  $\delta\acute{\iota}\alpha$  + genitivo o acusativo,  $\epsilon\kappa$  + genitivo,  $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}$  + genitivo,  $\epsilon\iota\varsigma$  + acusativo. Por supuesto, en muchos casos se trata de formas casi sinónimas, como demuestra el estudio retórico de no pocos textos.

16) Este último sintagma ( $\epsilon\iota\varsigma$  + acusativo) es la única forma en que aparece mencionado Moisés, pero las ideas de acción y transformación también se aplican a su caso, y la comparación entre los textos referidos a Moisés y algunos referidos a Jesús (teniendo en cuenta la variable preposicional) apuntan a un uso idéntico.

17) El Tarsiota también se sirvió de  $\epsilon\nu$  + dativo y los valores estudiados al referirse a sustantivos concretos y abstractos, convirtiéndolos así en parte bien integrada del discurso de acción y transformación. Esto impone la inclusión de estos elementos en estudio general del cuerpo místico basado en el giro  $\epsilon\nu$  + dativo.

18) En definitiva, se puede describir este carácter de acción y transformación como “funcional” dentro del mecanismo escatológico que describió Pablo de Tarso.

Una vez constatados estos puntos, y dadas las dudas que aparecían en el estudio sobre el estado de la cuestión, mi labor ha consistido en investigar si la figura de Jesús de Nazaret, el Ungido para Pablo de Tarso, puede ser reexaminada según el *continuum* causa-instrumento-agente en lugar de la idea de cuerpo místico en los restantes ejemplos asociados al cuerpo místico, las metáforas que tradicionalmente se consideran ajustadas a este tema. Este primer estudio de las mismas permite proponer que no es descabellado entender estas metáforas como presididas por ese *continuum*, y, en consecuencia, catalogarlas como pertenecientes a la idea “funcional”.

Una relectura de *Rom* 8, 1-18 puede servir de núcleo de todo el *corpus* paulino: el papel de la divinidad, del Ungido, de los creyentes transformados en hijos, que han obtenido un espíritu o varios, incluso mercedes (concepto activo), mediante las cuales han de actuar como iguales, tanto de voluntad o concordia como de propósito, sufrimientos y destino, con el Ungido. Y todo ello con la euforia del que se sabía vivo después de la muerte. En definitiva, una nueva propuesta de interpretación sujeta a debate.

Dicho debate continúa con un examen de la posibilidad histórica de que el misticismo basado en la cuerpo de Jesús sea un desarrollo de quienes reinterpretaron a Pablo de Tarso. Este proceso reinterpretativo, aceptado para muchos detalles del mensaje paulino, resolvería algunas contradicciones entre la correspondencia de Pablo de Tarso y el desarrollo lingüístico de la correspondencia seudónima, en la que se constata la pertinencia de una interpretación mística en pasajes en los que el sintagma *év* + dativo sí tiene este valor y no el “funcional”.

En resumen, las razones del éxito del cuerpo místico entre quienes reinterpretaron a Pablo de Tarso serían varias: había sustrato estoico-platónico; predominaba la idea del entusiasmo; al mismo tiempo era un concepto específico, pues aportaba un plus que encajaba mejor, al modo estoico, en el ambiente genérico: uno es más divino si es cuerpo divino, más que siendo entusiasmado; y cabe considerar que sería más habitual en las culturas del Mediterráneo antiguo un concepto cíclico del tiempo, mientras, a largo plazo, el concepto lineal tendería a ser inoperante.

Según las últimas páginas de este trabajo cabe la posibilidad de que la mística del cuerpo de Cristo se atribuya a una generación posterior a Pablo. No es seguro, aunque la reinterpretación de Pablo por ellos es absolutamente cierta.

En este momento, parece importante recordar de nuevo las palabras de Luraghi (1994: 227):

Semantic features correspond to properties of referents in the world; saying that a certain semantic feature constrains the occurrence of a lexeme in a given construction equals to saying that a certain referent is more or less likely to play a certain role in a given state of affairs, **according to our beliefs about the world and the structure of events**

Como estudiosos del mundo antiguo, todos aportamos cierta visión particular y general: particular debido a nuestra formación y personalidad; general dado que la época en que vivimos también marca nuestra percepción. Tratar de eliminar estas marcas a la hora de analizar es una premisa insustituible, aunque, cierto es, se trata de una tarea imposible de completar. De la misma manera que sabemos con certeza de la reinterpretación de partes del mensaje de Pablo de Tarso por sus seguidores, hemos de asumir que cuanto se ha escrito científicamente está igualmente determinado. Y también que la teología ha alcanzado conclusiones sobre el cuerpo místico que a su vez están condicionadas por cada época histórica. De hecho, en algunos casos se hace evidente la necesidad de nuevos estudios lingüísticos que repasen las conclusiones dogmáticas. Esto no quiere decir que una idea lingüística<sup>355</sup> sea mejor que una teológica, sino que hace falta conocimiento científico para interpretar un mensaje que, se quiera o no, es un texto, un hecho lingüístico.

Por otra parte, el innegable plus personal que muestra la correspondencia de Pablo ha de aparecer tarde o temprano en los análisis sobre su vida, testimonios y obra. Parte de ese plus hubo de ser, a ojos de sus oyentes, la insistencia en la pertenencia a un pueblo antiguo y elegido por una divinidad, elemento claramente diferenciador frente a otras religiones y sociedades; así como la posibilidad de resucitar y vivir no en un mundo de bienaventurados sino junto a la mismísima divinidad. Y las ideas de unidad, compactación, pertenencia, hubieron de proliferar en sus mensajes hablados tanto como en los escritos. Frente a la misteriosofía al uso Pablo debió añadir algo que lo diferenciara y que le aportara un nuevo plus. Quizá estas referencias ahora mencionadas fueran parte de ello, pues, frente al resto, su opción de vida futura incorporaba un elemento asociativo que parece faltar en otras. Pero no solo de vida futura, también de vida presente, con un engarce muy práctico en la general preocupación de la época por una vida ética.

---

355 Por ejemplo mi insistencia en el *continuum* causa-instrumento-agente como elemento interpretativo.

Además, la idea judía sobre la divinidad como el todo (heredera en parte del platonismo vulgarizado) pudo ser una nota especialmente atractiva para algunos oyentes del Tarsiota. Y el celo que siempre esgrimió para todo hubo de lograr despertar unos sentimientos especialmente vivos de adhesión al grupo. La riqueza de las metáforas de Pablo agranda esa fuerza de pertenencia, de incorporación, crea un tesoro significativo parecido al que han acumulado las parábolas que los evangelistas ponen en boca de Jesús de Nazaret.

Otro elemento es el misticismo relatado en *2 Cor* 12, un elemento que, por sí mismo, quizá no sea aglutinante sino diferenciador. Porque, si bien es cierto que Pablo, en los dos textos que conocemos como “cartas a los corintios”, insiste en las metáforas del cuerpo, en la unidad, no es menos cierto que en esas dos recopilaciones y en *Gal* insiste en su carácter de apóstol único. Esto podría enfocarse como que pocos, si algunos, tendrían el plus de místico que se le puede atribuir. Y entonces sería poco probable que él admitiera a todos en su propia categoría. Se puede comparar esta propuesta interpretativa con *1 Cor* 12, 4-10, pasaje que detalla lo específico de cada función. La idea de comunidad preside claramente el texto, pero eso no quiere decir que todos los incorporados a la asamblea de elegidos de Yahve tengan la misma función ni la misma distinción (*qualitas*).

Así pues, sea esta tesis doctoral una renovación científica y un despertar de nuevos enfoques, todos, como el mío, sometidos al escrutinio posterior.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, J. N.-HANSE, M.-SWAIN, S., (2002), *Bilingualism in ancient Society: Language Contact and Written Word*, Oxford: Oxford University Press.
- AGUILAR, R. - LÓPEZ SALVÁ, M. - RODRÍGUEZ ALFAGEME, I., (1994), *XAPIΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ. Homenaje a Luis Gil*, Madrid: Universidad Complutense.
- AGUIRRE, J., (2012), «La crítica de Aristóteles y Teofrasto a la concepción ígnea del ojo», *Emérita* 80 (1): 89-106.
- ALAMILLO, A., (1981), *Sófocles, Tragedias*, Madrid: Gredos.
- ALLAN, R. L., (2003), *The Middle Voice in Ancient Greek. A Study in Polysemy*, Amsterdam: J. C. Gieben Publisher.
- ALONSO LÓPEZ, J., (2005), «Costumbres funerarias judías en época del Segundo Templo», en SOLA, D., (ed.) *Imágenes de la muerte. Estudios sobre arte, arqueología y religión. Documentos congresuales*: 95-112.
- ALONSO LÓPEZ, J., (2010), «El juicio final en el judaísmo antiguo», en PIÑERO, A. - GÓMEZ SEGURA, E., (eds.), *El juicio final en el cristianismo primitivo y las religiones de su entorno*: 135-180.
- ALSINA, J., (1979), *La Orestía*, Barcelona: Bosch.
- ALSINA, J., (1988), *Luciano de Samósata. Diálogos*, Barcelona: Planeta.
- ALSINA, J., (1990), *Píndaro, odas triunfales*, Barcelona: Planeta.
- ALVAR, J., (2001), *Los misterios. Religiones «orientales» en el Imperio Romano*, Barcelona: Crítica.
- ALVAR, J., (2006), «Pablo, los “misterios” y la salvación», en PIÑERO A. (ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*: 331-358.
- ANDERSON, R. D. JR., (1998<sup>2</sup>), *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Leuven: Peeters.
- ANDREWS, J. W., (1963), *The Use of ἐν with the Passive Voice to Denote Personal Agent*, Tesis Doctoral, Dallas Theological Seminary. Sin publicar.



- ARNOLD, B. T., CHOI, J. H., (2003), *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*. Nueva York: Cambridge University Press
- BAASTEN, M. F. J. - VAN PEURSEN, W. TH., (2003), *Hamlet on a Hill. Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Leuven-Paris-Dudley: Ma, Peeters Publishers y Department of Oriental Studies, Leuven University.
- BÁDENAS P., BERNABÉ A., (1984), *Píndaro, epinicios*, Madrid: Alianza Editorial.
- BANG, J. P., (1920), «Var Paulus “Mystiker”?», *NorTT* (4): 35-83 y 97-128.
- BARCELONA, A., (2012), «La metonimia conceptual», en IBARRETXE-ANTUÑANO, I. ET ALII, *Lingüística cognitiva*: 123-147.
- BARRETT, C.K., (1962), *From First Adam to Last*, Londres: Adam y Charles Black.
- BARTH, K., (2004), *Church Dogmatics, 4.3.2. The Doctrine of Reconciliation*, trad. G. W. Bromiley, Londres y Nueva York: T&T Clark International.
- BASSET, L., «Structure des syntagmes prépositionnels», en JACQUINOD, B., *Cas et Prépositions en Grec Ancien. Actes du colloque international de Saint-Étienne (3-5 juin 1993)*: 151-164.
- BATES, M. W. (2012), «Beyond Hays’ *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*: A Proposed Diachronic Intertextuality with *Romans* 10:16 as a Test Case», en STANLEY (ed.) *Paul and the Language of Scripture: Citation technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*: 263-292.
- BAUER, W. - ARNDT, W.F. - GINGRICH, F.W. - DANKER, F.W., (1979<sup>2</sup>), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago: University Press.
- BENAVENTE BARREDA, M., (1999), *Sófocles. Tragedias y fragmentos*, Madrid: Ediciones Clásicas.
- BERNABÉ PAJARES, A. - DE CUENCA, L. A. - GANGUTIA ELÍCEGUI, E. - LÓPEZ FACAL, J., (eds.), (1984), *Athlon. Satura grammatica in honorem Francisci R.-Adrados*, Madrid: Gredos.
- BERNABÉ PAJARES, A. (1988-89), «La morfología griega en los últimos años», *EClás* 31: 35-62.
- BERS, V., (1984), *Greek Poetic Syntax in the Classical Age*, New Haven y Londres: Yale University Press.
- BEST, E. Y WILSON, R. MCL. (eds.), (1979), *Text and Interpretation. Studies in the New Testament presented to Matthew Black*, Cambridge: Cambridge University Press.

BETZ, H. D., (1979), «Mathew vi.22f and ancient Greek theories of vision», en BEST, E. Y WILSON, R. MCL. (eds.), *Text and Interpretation. Studies in the New Testament presented to Matthew Black*: 53-56.

BIANCHI, U., (1976), *The Greek Mysteries*, Leiden: Brill.

BLÁQUEZ, J. M., (ed.) (2007), *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Madrid: Cátedra.

BLASS, F. - DEBRUNNER, A., (1961), *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, R. W. Funk trad., Chicago: University of Chicago.

BLINZLER, J. - KUSS O. - MUSSNER F., (eds.) (1963), *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift J. Schmid*, Regensburg: Friedrich Pustet.

BORGHINI, A., (2002), *Jesús de Nazaret: el hombre hecho Dios. Estudio filológico de los Evangelios y primeros escritos cristianos*, Madrid: Siglo XXI de España Editores.

BORTONE, P., (2010), *Greek Prepositions from Antiquity to the Present*, Oxford: Oxford University Press.

BORTONE, P., (2014), «Adpositions (Prepositions)» en GIANNAKIS, G. K. (ed.), *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics vol 3*: 40-48.

BOSSLER, C., (1862), *De praepositionum usu ad Pindarum*, Darmstadt.

BOUSSET, W., (1970), *Kyrios Christos. A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, trad. J. E. Steely, Nashville-Nueva York: Abingdon Press.

BOUTTIER, M., (1962), *En Christ. Étude d'exégèse et de théologie pauliniennes*, París: Presses Universitaires de France.

BUBENIK, V., «Origins of koine», en GIANNAKIS, G. K. (ed.), *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics vol. 2*: 277-285.

BÜCHSEL, F., (1949), «In Christus» bei Paulus», *ZNW*, 42: 141-158.

BULTMANN, R., (2011), *Teología del Nuevo Testamento*, V. Martínez de Lopera trad., Salamanca: Sígueme.

BURKE, T. J., (2005), «Adopted as Sons (υιοθεσία): the Missing Piece in Pauline Soteriology», en PORTER (ed), *Paul: Jew, Greek, and Roman*: 259-287.

BURKERT, W., (1985), *Greek Religion*, Cambridge: Harvard University Press.

BUSTO SAIZ, J. R., (2006), «Teología paulina y filosofía estoica», en PIÑERO, A., (ed.), *BIBLIA Y HELENISMO. EL PENSAMIENTO GRIEGO Y LA FORMACIÓN DEL CRISTIANISMO*: 359-386.

CABALLERO LÓPEZ, J. A., (1997), *La lengua y el estilo de la República de los Atenenses del Pseudo-Jenofonte*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert.

CALDERÓN DORDA, E., (2002), *Eurípides, Tragedias V, Heracles, Ifigenia en Áulide*, Madrid: CSIC.

CALDERÓN DORDA, E., (2007): *Eurípides. Tragedias VI. Los Heraclidas. Helena*, Madrid: CSIC.

CALLAHAM, S. N., (2012), «Passive Paradox: Denoted Agent Promotion in Biblical Hebrew», en *ZAW* 124: 89-97.

CALVO, J. L., (1988), «Platón», en LÓPEZ FÉREZ, J. A., *Historia de la Literatura Griega*: 650-681.

CAMPBELL, C. R., (2012), *Paul and Union with Christ. An exegetical and Theological Study*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan.

CASEVITZ, M., «Remarques sur l'emploi des prépositions dans les Pythiques de Pindare», en JACQUINOD, B., *Cas et Prépositions en Grec Ancien. Actes du colloque international de Saint-Étienne (3-5 juin 1993)*: 105-112.

CHANTRAINE, P., (1953), *Grammaire homérique*, 2 vols., París: Klincksieck.

CHANTRAINE, P., (1968<sup>2</sup>), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París: Klincksieck, reimpr. París Klincksieck 1999.

CHANTRAINE, P., (1973), *Morfología histórica del griego*, A. Espinosa Alarcón trad., Barcelona: Ediciones Avesta.

CIFUENTES FÉREZ, P., (2012), «Semántica conceptual», en IBARRETXE-ANTUÑANO, I.-VALENZUELA, J., *Lingüística cognitiva*: 189-211.

CIGNELLI, L.-PIERRI, R., (2010), *Sintassi di Greco biblico (LXX et NT)*, Milán: Edizioni Terra Santa.

CODERECH SANCHO, J., (1997), *Diccionario español-griego*, Madrid: Ediciones Clásicas.

CONSANI, C., (1998), «Continuità e discontinuità nel greco post-classico», en MELAZZO, L.,

*Continuità e discontinuità nella storia del greco. Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia. Palermo 24-26 ottobre 1994*: 95-113.

CONTI, L. (1999), «La expresión de la causa en Homero con referentes humanos», *Emerita* 67 (2): 295-313.

CONTI, L. (2014), «Instrumental», en GIANNAKIS, G. K. (ed.), *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics* vol. 2: 243-245.

CONTI JIMÉNEZ, C. (2004a), *Papeles semánticos (instrumento y comitativo)*, Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

CONTI JIMÉNEZ, C. (2004b) «Valores diatéticos de los marcadores instrumentales y comitativos. Enfoque tipológico», *RSEL* 34, 1: 97-126.

CORTÉS GABAUDAN, F. - MÉNDEZ DOSUNA, J. V. (eds.), (2010), *Dic mihi, musa, virum. Homenaje al profesor Antonio López Eire*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

COSTAS, P. S., (1937), *An Outline of the History of the Greek Language*, Chicago, reimp. Chicago: Ares Publishers, 1997.

COUSIN, V., (1824), *Oeuvres de Platon*, París: Bossange Frères. Versión on-line: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/theetete.htm>

CRAMER, H., (1902<sup>9</sup>), *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität*, Gotha: Friedrich Andreas Perthes Verlag.

CRESPO GÜEMES, E. - CONTI, L. - MAQUEIRA H., (2003), *Sintaxis del griego clásico*, Madrid, Gredos.

CRESPO GÜEMES, E., (1984), «Sintaxis griega», en MARTÍNEZ DÍEZ, A, *Actualización científica en Filología Griega*: 321-354.

CRESPO GÜEMES, E., (1994), «L'expression de l'accompagnement en grec ancien», en JACQUINOD, B., *Cas et Prépositions en Grec Ancien. Actes du colloque international de Saint-Étienne (3-5 juin 1993)*: 181-192.

CRESPO GÜEMES, E., (2010), «El proceso de configuración y fijación de la koiné en el siglo IV», en CORTÉS GABAUDAN Y MÉNDEZ DOSUNA, *Dic mihi, musa, virum. Homenaje al profesor Antonio López Eire*: 139-146.

CRISCUOLO, U. - MAISANO, R., (EDS.), (1997), *Synodia: Studia humanitatis Antonio Garzya septuagenario ab amicis atque discipulis dicata*, Nápoles: M. D'auria.

CUENCA, M. J., (2012), «La gramaticalización», en IBARRETXE-ANTUÑANO, I.-VALENZUELA, J., *Lingüística cognitiva*: 281-304.

DAINES, B., (1978), «Paul's Use of the Analogy of the Body of Christ -With Special Reference to 1 Corinthians 12», *EvQ* 50.2: 71-78.

DANA, H. E. - MANTEY, J. R., ( 1990<sup>4</sup>), *Gramática griega del Nuevo Testamento*, A. Robleto, C. H. de Clark, S. D. Clark, trads., El Paso: Casa Bautista de Publicaciones.

DAVIES, W. D., (1998<sup>4</sup>), *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, Philadelphia: Fortress Press, reimpr. Mifflintown: Sigler Press, 1998.

DAVIES, W. D., (1999), «Paul: from the Jewish Point of View», en HORBURY ET ALII, *The Cambridge History of Judaism. Vol III. The Early Roman Period*: 678-729.

DECKER, R. J., (2014), *Reading Koine Greek. An introduction and Integrated Workbook*, Grand Rapids: Baker Academic.

DE FOUCAULT, J.-A., (1972), *Recherches sur la langue et le style de Polybe*, París: Les Belles Lettres.

DEISSMANN, G. A., (1892), *Die neutestamentliche Formel 'In Christo Jesu'*, Marburg: N. G. Elwertsche Verlagsbuchhandlung.

DEISSMANN, G. A., (1925), *St. Paul, a Study in Social and Religious History*, L. R. M. Strachan trad., Londres, Nueva York, Toronto: Hodder and Stoughton.

DELGADO JARA, I., (2004), «Estudio de los valores de las preposiciones propias en el griego del Nuevo Testamento», *Helmantica* 54-55: 149-187.

DELGADO JARA, I., (2005), «Evidencias en el Nuevo Testamento de la evolución del ático a la koiné», *Helmantica* 168-169: 105-124.

DELGADO JARA, I., (2011), *Gramática griega del Nuevo Testamento. II Sintaxis*, Salamanca: Universidad Pontificia.

DE LA VILLA, J., (1989), «Caractérisation fonctionnelle du datif grec», *Glotta* LXVII : 20-40.

DE LA VILLA, J., (1998), «La agentividad en la lengua homérica», en TORREGO, M. E., *Nombres y*

*funciones: estudios de sintaxis griega: 147-180.*

DE LA VILLA, J., (2008), «Sintaxis», en RODRÍGUEZ ADRADOS, ET ALII, (2008), *Veinte años de filología griega, 1984-2004: 369-396.*

DEL RINCÓN SÁNCHEZ, F. M., (2013), *Sófocles. Antígona*, Madrid: De dedos de rosa.

DEL RINCÓN SÁNCHEZ, F. M., (2014), *Cicerón: la República*, Madrid: Alianza Editorial.

DÍAZ DE CERIO, M., (1997), «Marca de Dativo y competencia Acusativo/Dativo en Predicaciones Bivalentes Materiales y Experimentales en Griego Antiguo: La Función Semántica Afectado», *CFC: egi 7: 207-241.*

DIEZ DE VELASCO, F., (1998<sup>2</sup>), *Introducción a la Historia de las Religiones. Hombres, ritos, dioses*, Madrid: Trotta.

DOBSCHÜTZ, E. v., (1923-24), «Aus der Umwelt des Neuen Testaments (A. Deissmann, Licht von Osten», *ThStKr 95: 314-332.*

DOBSCHÜTZ, E. v., (1926), *Der Apostel Paulus. I. Seine weltgeschichtliche Bedeutung*, Halle: Buchhandlung des Waisenhauses.

DRYER, M. S. Y HASPELMATH, M. (eds.), (2013), *The World Atlas of Language Structures Online*. Leipzig: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology. <http://wals.info>

DUHOUX, Y., (2000<sup>2</sup>), *Le verb grec ancien. Éléments de morphologie et de syntaxe historiques*, Lovaina: Peeters.

DUNN, J. D. G., (1998), *The Theology of Paul the Apostle*, Michigan y Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

DUNN, J. D. G., (ed.) (2003), *The Cambridge Companion to St Paul*, Cambridge: Cambridge University Press.

DURAND, J.-L., (1986), *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*. París: Éditions La Découverte/École Française de Rome.

DUTTON, E. H., (1916), *Studies in Greek Prepositional Phrases: διά, ἀπό, ἐκ, εἰς, ἐν*. Chicago.

EGGERS LAN, C., (1988), *Platón, Diálogos IV. República*, Madrid: Gredos.

EISENBAUM, P., (2009), *Paul was not a Christian. The Original Message of a Misunderstood*

*Apostle*, Nueva York: Harper One.

FALLA, T. C., (2003), «A New Methodology for Grammatical Classification in Hebrew and Syriac Lexicography» en BAASTEN, M. F. J. - VAN PEURSEN, W. TH., *Hamlet on a Hill. Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*: 165-190.

FEE, G. D., (1987), *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

FERNÁNDEZ-GALIANO, M., (1993), *Esquilo. Tragedias completas*, Barcelona: Planeta.

FINKELSTEIN, I.- SILBERMAN, N. A., (2011), *La Biblia desenterrada*, J. L. Gil Aristu trad., Tres Cantos: Siglo XXI.

FLORISTÁN IMÍZCOZ, J. M., (1994), 'Notas sobre la evolución del sistema nominal entre el griego clásico y el moderno. La declinación temática', en AGUILAR, R. ET ALII, *XAPIΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ. Homenaje a Luis Gil*: 49-81.

FOWLER, H. W. - F. G., (1905), *The Works of Lucian of Samosata*, Oxford: Clarendon Press.

GAFFIN, R. B., (1978), *The Centrality of Resurrection: A Study in Paul's Soteriology*, Grand Rapids: Baker.

GARCÍA TEJEIRO, M, (1983), «Innovaciones sintácticas en la Koiné», en *Actas VI Congreso Español de Estudios Clásicos (Sevilla, 6-11 de abril de 1981)*, vol. 1: 247-277.

GENTILI, B., (1995), *Pindaro. Le Pitiche*, Verona: Mondadori.

GEORGE, G. H., (2005), *Expressions of Agency in Ancient Greek*, Cambridge: Cambridge University Press.

GESENIUS, W, (1906), *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, E. Robinson trad., Oxford: Clarendon Press.

GIANNAKIS, G. K. (ed.) (2014), *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics 3 vols.*, Leiden, Boston: E. J. Brill.

GIL L., (1969), *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Madrid: Guadarrama, reimp. Madrid: Triacastela, 2004.

GIL L., (1986) *Sófocles: Antígona, Electra, Edipo Rey*, Barcelona: Labor.

GIL L., (1987), «Ojeada a la koiné: ensayo de caracterización periodológica», *Minerva* 1, pp. 81-91.

GNILKA, J., (2009), *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo*, trad. V. A. Martínez de Lapera, Barcelona: Herder.

GÓMEZ SEGURA, E., (1994), «Reflejos culturales en la percepción: vocabulario del tacto en Teócrito», *Minerva* 8: 135-158.

GÓMEZ SEGURA, E., (2006): *Pablo de Tarso, el segundo hijo de Dios*. Madrid: Oberon.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M., (1996), *Sintaxis casual y preposicional de la correspondencia real del período helenístico*, Oviedo: Universidad de Oviedo.

GOODWIN, W. W., (1894<sup>2</sup>), *A Greek Grammar*, Londres y Nueva York: Macmillan, reimp. Nueva York: Macmillan, 1983.

GORMAN, M. J., (2009), *Inhabiting the Cruciform God: Kenosis, Justification and Theosis in Paul's Narrative Soteriology*, Grand Rapids: Eerdmans.

GRUBER, J., (1963), *Über einige abstrakte Begriffe des frühen Griechischen*, Beiträge zur klassischen Philologie 9, Meisenheim am Glam: Anton Hain.

GRUEN, E. S., (1998), *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley, Los Ángeles, Londres: University of California Press.

GUZMÁN GUERRA, A., (2007), *Constituciones políticas griegas*, Madrid: Alianza Editorial.

HÄUSER, G. L., (1992), *Communion with Christ and Christian Community in 1 Corinthians: a Study of Paul's Concept of Koinonia*, Durham theses, Durham University, <http://etheses.dur.ac.uk/767/>.

HAYS, R. B., (1998), *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven y Londres: Yale University Press.

HEINE, B.-CLAUDI, U.-HÜNNEMEYER, F., (1991), *Grammaticalization: A Conceptual Framework*, Chicago, Londres: The University of Chicago Press.

HENGEL, M., (1992), *Il Paolo precristiano*, trad. G. Pontoglio, Brescia: Paideia Editrice.

HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D., (2014), «La noción de koinonia y los orígenes del pensamiento utópico», *SphV* 16, n.s. 13: 165-196.



- HESSINGER, J. J., (1978), «The syntactic and Semantic Status of Prepositions in Greek», en *Class.Phil.* 73: 211-223.
- HILHORST, A. T, PUECH, E., TIGCHELAAR, E. J. C., (EDS.), (2007), *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez*, Leiden-Boston: Brill.
- HOFFMANN, O, DEBRUNNER, A, SCHERER, A., (1986), *Historia de la lengua griega*, A. Moralejo Laso trad., Madrid: Gredos.
- HORBURY, W. - DAVIES, W. D. - STURDY, J., (EDS.), (1999), *The Cambridge History of Judaism. Vol III. The Early Roman Period*, Cambridge: University Press.
- HORROCKS, G., (1997), *Greek. A History of the Language and its Speakers*, Londres y Nueva York: Longman.
- HORTON, M. S., (2007), *Covenant and Salvation: Union with Christ*. Louisville: Westminster John Knox.
- HULT, K., (1990), *Syntactic variation in Greek of the 5th Century A. D.*, Goteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- HUMBERT, J., (1930), *La disparition du datif en grec du I au X siècle*, París: Champion.
- HUMBERT, J., (1960<sup>3</sup>), *Syntaxe grecque*. París: C. Klincksieck.
- IBARRETXE-ANTUÑANO, I.-VALENZUELA, J. (eds.), (2012), *Lingüística cognitiva*, Madrid: Anthropos.
- JANNARIS, A. N., (1897), *An Historical Greek Grammar Chiefly of the Attic Dialect*, Londres: MacMillan, reimp. Hildesheim: Georg Olms, 1987.
- JACQUINOD, B., (1994), *Cas et Prépositions en Grec Ancien. Actes du colloque international de Saint-Étienne (3-5 juin 1993)*, Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne.
- JEWETT, R., (2003), «Romans», en DUNN, *The Cambridge Companion to St Paul*: 91-104.
- JIMÉNEZ DELGADO, J. M., «Metáfora y cambios de estructura semántica en el verbo griego antiguo», en MARTÍNEZ VÁZQUEZ, R. Y JIMÉNEZ DELGADO, J. M., *Metáfora conceptual y verbo griego antiguo*: 116-179.
- JIMÉNEZ LÓPEZ, M. D., (1991), *El sistema de las preposiciones en griego: análisis funcional en la*

*prosa ática de época clásica*, Tesis doctoral inédita, Madrid: Universidad Autónoma.

JIMÉNEZ LÓPEZ, M. D., (1993), «Sintaxis y semántica de las preposiciones griegas», *EClás XXXV*: 53-90.

JIMÉNEZ LÓPEZ, M. D., (1994), «Remarques sur la rection et les prépositions», en JACQUINOD, B., *Cas et Prépositions en Grec Ancien. Actes du colloque international de Saint-Étienne (3-5 juin 1993)*: 211- 226.

JIMÉNEZ LÓPEZ, M. D., (2005), *Sintaxis y semántica de las preposiciones en griego antiguo. Los preverbios*. <http://www.liceus.com/bonos/tmp/137807486F1294DXH.pdf>

JOWETT, B., (1892<sup>3</sup>), *The Dialogues of Plato*, vol. 5, Oxford: Clarendon Press, reimpr. Oxford: Clarendon Press, 1931.

KAMERBEEK, J. C., (1978), *The plays of Sophocles. Commentaries. III. The Antigone*, Leiden: E. J. Brill.

KEEL, O., (2007), *La iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento*, A. Piquer trad., Madrid: Trotta.

KENNEDY, G., (1984), *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill y Londres: The University of North Carolina Press.

KERN, H. P., (1998), *Rhetoric and Galatians. Assessing an Approach to Paul's Epistle* Cambridge: Cambridge University Press.

KILPATRICK, G. D. (1963), «Atticism and the Text of the Greek new Testament», en BLINZLER-KUSS-MUSSNER, *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift J. Schmid*: 125-137.

KISTER, M., (2007), «“In Adam”: 1 Cor 15, 21-22; 12,27 in Their Jewish Setting», en HILHORST, A. T ET ALII, *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez*: 685-690.

KÖNIG, E., (1910), *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Tetament*, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher.

KUHN, K. G., (1960/61), «Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte», *NTS* 7: 334-346.

LAENEN, J. H., (2006), *La mística judía, una introducción*, trad. X. Pikaza Ibarrondo, Madrid: Trotta.

- LAMB, W.R.M., (1930), *Lysias with an English translation*, Cambridge, Londres.
- LASSO DE LA VEGA, J. S., (1968), *Sintaxis griega*, Madrid: Patronato Menéndez Pelayo.
- LAZZERONI, R., (1984), «Lingua e società in Atene antica. La crisi linguistica del V secolo», en *SCO XXXIV*: 13-25.
- LÉONAS, A., (2005), *Recherches sur le langage de la Septante*, Gotinga: Vanderhoeck y Ruprecht.
- LESKY, A., (1969), *Historia de la Literatura Griega*, J. M. Díaz Regañón y B. Romero trads. Madrid: Gredos, reimp. Madrid: Gredos 1985.
- LIVERANI, M., (2005), *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*, T. De Lozoya trad., Barcelona: Crítica.
- LOHMEYER, E., (1929), *Grundlagen der Paulinischer Theologie*, Tubinga: Mohr.
- LÓPEZ EIRE, A., (1980), *Demóstenes. Discursos políticos I*. Madrid: Gredos.
- LÓPEZ EIRE, A., (1980), «Fundamentos sociolingüísticos del origen de la koiné», *CFC* 16: 69-82.
- LÓPEZ EIRE, A., (1983), «Historia Antigua e Historia de la Lengua Griega: el origen del griego helenístico», en *SHHA* 1: 5-19.
- LÓPEZ EIRE, A., (1984): «Tucídides y la koiné», en BERNABÉ PAJARES *ET ALII*, *Athlon. Saturae grammatica in honorem Francisci R.-Adrados*: 245-261.
- LÓPEZ FÉREZ, J. A., (ed.), (1988), *Historia de la Literatura Griega*, Madrid: Cátedra.
- LÓPEZ FÉREZ, J. A., (1991), *Estudios actuales sobre textos griegos. (II Jornadas internacionales. UNED, 25-28 octubre 1989)*, Madrid: UNED.
- LÓPEZ-SALVÁ, M., (2006), «Pablo y las Corrientes gnósticas de su tiempo», en PIÑERO, A., *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*: 307-330.
- LUND, N. W., (1930a), «The Presence of Chiasmus in the Old Testament», *AJSL* 46: 104-126.
- LUND, N. W., (1930b), «The Presence of Chiasmus in the New Testament», *JR* 10: 74-93.
- LURAGHI, S., (1994), «Dativo o ἐν πῶς dativo: una questione di sintassi poetica», *SMEA* (33): 79-89.
- LURAGHI, S., (1996), *Studi su casi e preposizioni nel greco antico*, Pavía: Francoangeli.

LURAGHI, S., (2000), «Spatial Metaphors and Agenthood in ancient Greek», en OFITSCH, M. - ZINCO, C., *Sonderdruck aus 125 Jahre Indogermanistik in Graz*: 275-290.

LURAGHI, S., (2001), 'Some Remarks on Instrument, Comitative and Agent in Indo-European', *Sprachtypologie und Universalienforschung* 54/4, pp. 385-401.

LURAGHI, S., (2003), *On the Meaning of Prepositions and Cases*, Amsterdam y Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

LURAGHI, S., (2010), «The Extension of the Transitive Construction in Ancient Greek», *Acta Linguistica Hafniensia*: 42 vol 1. *Paradigmaticity and Obligatoriness*, pp. 64-70. **DOI:** 10.1080/03740463.2010.486919

LURAGHI, S., (2014), «Agency and Causation», en GIANNAKIS, G. K. (ed.), *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics vol. 1*: 65-72.

LYLE, K. A., (2013), «A New Methodology for Ascertaining the Semantic Potencial of Biblical Hebrew Prepositions», *Hebrew Studies* 54: 49-67.

MALDONADO, R., (2012), «La Gramática Cognitiva», en IBARRETXE-ANTUÑANO, I.-VALENZUELA, J., *Lingüística cognitiva*: 213-247.

MANTEY, J. R., (1951A), «The Causal Use of EIS in the New Testament», *JBL* 70: 45-48.

MANTEY, J. R., (1951B), «On Causal EIS again», *JBL* 70: 309-311.

MARCUS, R., (1951), «On Causal EIS», *JBL* 70: 129-130.

MARCUS, R. (1952), «The elusive causal EIS», *JBL* 71: 43-44.

MARR J. L. - RHODES, P. J., (2008), *The 'Old oligarch'. The Constitution of the Athenians attributed to Xenophon*, Oxford: Aris and Phillips

MARTÍNEZ DÍEZ, A., (ed.) (1984), *Actualización científica en Filología Griega*, Madrid: Editorial de la Universidad Complutense.

MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, A. - ORTEGA VILLARO, O. - VELASCO LÓPEZ, H., ZAMORA SALAMANCA, H (EDS.), (2014), *ÁGALMA: Ofrenda desde la Filología Clásica a Manuel García Teijeiro*, Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid.

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Á. - ORTEGA VILLARO, B. - VELASCO LÓPEZ, H. - ZAMORA SALAMANCA, H., (eds.), 2014, *ÁGALMA. Ofrenda desde la Filología Clásica a Manuel García Teijeiro*,

Salamanca: Ediciones Unoversidad de Valladolid.

MARTÍNEZ MAZA, C. Y ALVAR, J., (2007), «Cultos místéricos y cristianismo», en BLÁQUEZ (ed.), *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*: 515-536.

MARTÍNEZ VALLADARES, M. A., (1973), «Metodología y resultados de un estudio de las preposiciones en Tucídides», en *RSEL* 3: 185-194.

MARTÍNEZ VALLADARES, M. A., (1983), «Preposiciones atestiguadas en las Olímpicas de Píndaro», *ANUM* 40: 37-97.

MARTÍNEZ VÁZQUEZ R. - RUIZ YAMUZA, E. - FERNÁNDEZ GARRIDO, M. R., (1999), *Gramática funcional-cognitiva del griego antiguo I. Sintaxis y Semántica de la predicación*, Sevilla: Universidad de Sevilla.

MARTÍNEZ VÁZQUEZ, R., (2000), «La función semántica agente en griego antiguo», *HABIS* 31: 481-502.

MARTÍNEZ VÁZQUEZ R., (2001), «Sobre la distinción de agente y causa en griego antiguo», *HABIS* 32: 639-657.

MARTÍNEZ VÁZQUEZ, R. Y JIMÉNEZ DELGADO, J. M., (2008), *Metáfora conceptual y verbo griego antiguo*, Zaragoza: Libros Pórtico.

MASSON, C., (1947), «Étude critique : Le corps du Christ», en *RTP* 35 : 83-85.

MAYSER, E., (1934), *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit. Band II 2. Satzlehre. Analytischen Teil, zweite Hälfte*. Berlín-Leipzig: De Gruyter, reimp. Berlín: de Gruyter, 1970.

MEDINA GONZÁLEZ, A., (1977), *Eurípides, Tragedias I*, Madrid: Gredos.

MELAZZO, L., (ed.) (1998), *Continuità e discontinuità nella storia del greco. Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia. Palermo 24-26 ottobre 1994*, Pisa-Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.

METZGER, B. M., (2005<sup>4</sup>), *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*, Londres y Oxford: Oxford University Press.

MEYNET, R. (1989), *L'Analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre les textes bibliques: textes fondateurs et exposé systématique*, París: Initiations.

- MEYNET, R., (2008), *Trattato di retorica biblica*, Bolonia: Centro Editoriale dehoniano.
- MOORHOUSE, A. C., (1982), *The Syntax of Sophocles*, Leiden: E. J. Brill.
- MORALEJO, J. J., (1992), «El caso dativo en griego», *Fortunatae* 4: 151-161.
- MORALEJO, J. J., (1994), «La flexión nominal griega: revisión crítica. El sincretismo», en *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos, vol. I*: 5-25, Madrid: Ediciones Clásicas.
- MORRAY-JONES, C. R. A., (1993a), «Paradise Revisited (2 Cor 12, 1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 1: The Jewish Sources», *HTR* 86: 177-217.
- MORRAY-JONES, C. R. A., (1993b), «Paradise Revisited (2 Cor 12, 1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 2: Paul's Heavenly Ascent and its Significance», *HTR* 86 : 265-292.
- MUCHNOVÁ, D., (1994), «Remarques sur les syntagmes prépositionnels et l'expression de la cause chez Xénophon», en JACQUINOD, B., *Cas et Prépositions en Grec Ancien. Actes du colloque international de Saint-Étienne (3-5 juin 1993)*: 239-247.
- MUGLER, CH., «La lumière et la vision dans la poésie grecque», en *REG LXXIII*: 40-72.
- MUILENBURG, J. (1969), «Form criticism and beyond», *JBL* 88: 1-18.
- MULLINS, T. Y., (1957), «Paul's Thorn in the Flesh», *JBL* 76: 299-303.
- MURAOKA, T., (2016), *A Syntax of Septuagint Greek*, Lovaina, París y Bristol: Peeters.
- MUSSNER, F., (1963), «Beiträge aus Qumran zum Verständnis des Epheserbrief», en BLINZLER ET ALII, *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift J. Schmid* : 185-198.
- NÁCAR FUSTER, E. Y COLUNGA, A.,(1961), *Sagrada Biblia*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- NAVARRO, M. A., (2001), «Magia, medicina y milagro en el judaísmo postbíblico», en PIÑERO, A. (ed.), *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*: 249-252.
- NEUGEBAUER, F., (1957-58), «Das paulinische 'In Christo'», *NTS* 4: 124-138.
- NEUGEBAUER, F., (1961), *In Christus EN ΧΡΙΣΤΩ. Eine Untersuchung zum Paulinischen Glaubensverständnis*, Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht.

NIKOLOSKA, A., MÜSKENS, S. (eds.) 2015, *Romanizing Oriental Gods? Proceedings of the International Symposium, Skopje, 18-21 September 2013*, Skopje: Macedonian Academy of Sciences and Arts, University of Leiden.

NISSEN, T., (1924), «Die Physiologie und Psychologie der Furcht in der Ilias», *Archiv für die gesamte Psychologie* 42: 70-97

NOSS, P. A., (ed.), (2007), *A History of Bible Translation*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

OFITSCH, M. Y ZINCO, C., (eds.), (2000), *Sonderdruck aus 125 Jahre Indogermanistik in Graz*, Graz: Leykam.

ONIAN, R. B., (1951), *The Origins of European thought about the body, the Mind, the Soul, the World, Time, Fate*, Cambridge: Cambridge University Press. Reimp. 1998, Cambridge: Cambridge University Press.

OSBORNE, R., (2004<sup>2</sup>), *The Old Oligarch. Pseudo-Xenophon's Constitution of the Athenians*, Londres: London Association of Classical Teachers.

PAGE, D., (1972), *Aeschyli septem quae supersunt tragoediae*, Oxford: Oxford University Press.

PALLÍ BONET, J., (1973), *Sófocles. Teatro completo*, Barcelona: Bruguera.

PEARSON, A. C., (1924) *Sophocleis fabulae*, Oxford: Oxford University Press, reimp. Oxford: Oxford University Press, 1985.

PERCY, E., (1942), *Der Leib Christi (σῶμα Χριστοῦ) in den paulinischen Homologumena und Antilegomena*, Lund: Hakan Ohlssons Boktryckeri.

PÉREZ LÓPEZ, M., (2014), «De nuevo sobre la fábula de Menenio Agripa. El cuerpo y los miembros», en MARTÍNEZ HERNÁNDEZ ET ALII, *Ágalma. Ofrenda desde la Filología Clásica a Manuel García Teijeiro*: 1087-1093.

PÉREZ-ACCINO, J. R., (2008), «Comer y ser comido. La muerte del dios en el Egipto antiguo», en PIÑERO A. Y GÓMEZ SEGURA, E., *La verdadera historia de la Pasión según la investigación y el estudio histórico*: 17-43.

PÉREZ LÓPEZ, J. M., (2014), “De nuevo sobre la fábula de Menenio Agripa. El cuerpo y los miembros”, en MARTÍNEZ FERNÁNDEZ ET ALII, *ÁGALMA: Ofrenda desde la Filología Clásica a Manuel García Teijeiro*: 1087-1093.

PINO CAMPOS, L. M., (1992), «Dativo griego: ¿semántica o sintaxis? Apuntes para un análisis sintáctico. I», *Fortunatae* 3: 245-250.

PIÑERO, A., (ed.), (2001a), *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*. Córdoba: Ediciones el Almendro.

PIÑERO, A., (2001b), «La magia en el Antiguo Testamento», en PIÑERO (ed.), *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*: 41-75.

PIÑERO, A., (2006a), *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Madrid: Trotta.

PIÑERO, A., (ed), (2006b), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Córdoba: Ediciones El Almendro.

PIÑERO, A., (ed.), (2007<sup>3</sup>), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid: Trotta.

PIÑERO, A., (2015), *Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino*, Madrid: Trotta.

PIÑERO, A. Y GÓMEZ SEGURA, E., (eds.), (2008), *La verdadera historia de la Pasión según la investigación y el estudio histórico*, Madrid: EDAF.

PIÑERO, A. Y GÓMEZ SEGURA, E., (eds.), (2010), *El juicio final en el cristianismo primitivo y las religiones de su entorno*, Madrid: EDAF.

PIÑERO, A., MONTSERRAT TORRENTS, J., (2007<sup>3</sup>), «Introducción general», en PIÑERO A. (ed.) *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*: 19-126.

PIÑERO, A. Y PELÁEZ DEL ROSAL, J., (1995), *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Madrid: Ediciones El Almendro - Fundación Épsilon.

POMPEO, F., (2014): «Dative», en GIANNAKIS, G. K. (ed.), *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics vol I*: 414-417.

PORTER, S., (1994), *Idioms of the Greek New Testament*, Sheffield: Sheffield Academic.

PORTER, S., (ED.), (2008), *Paul: Jew, Greek, and Roman*, Leiden: Brill.

PORTER, S. Y PITTS, A. W., (2008), «Paul's Bible, his Education and his Access to the Scriptures of Israel», *JGRChJ* 5: 9-41.



PUENTE OJEA, G., (1974), *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid: Siglo XXI.

PUENTE OJEA, G., (1984<sup>3</sup>), *Ideología e historia: la formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid: Siglo XXI.

RASTOIN, M., (2003), *Tarse et Jérusalem. La double culture de l'Apôtre Paul en Galates 3,6 – 4,7*, Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico.

REDONDO, J., (1986-1987), «Las *Tetralogías* de Antifonte: un estudio lingüístico sobre la primera prosa ática», en *C.I.F.*, XII y XIII: 133-137.

REDONDO, J., (2014), «Variantes y estándar dialectal en el Ática clásica I. La lengua cancilleresca y la de las tablillas de execración», en A. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ ET ALII, *ÁGALMA: Ofrenda desde la Filología Clásica a Manuel García Teijeiro*: 245-253.

REDONDO, J., (2015), «Variantes y estándar dialectal en el Ática clásica II. La lengua de la comedia aristofánica, el ático antiguo y el ático nuevo», *REC* 42: 189-206.

REITZENSTEIN, R., (1920<sup>2</sup>), *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig-Berlín: Teubner.

RIJKSBARON, A., (2002<sup>3</sup>), *The syntax and Semantics of the Verb in Classical Greek. An Introduction*, Amsterdam: J. C. Gieben, reimpr. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

ROBERTS, E. A. y PASTOR, B., (1996), *Diccionario etimológico indoeuropeo de la Lengua Española*, Madrid: Alianza Editorial.

RODRÍGUEZ ADRADOS, F., (1986), «Reflexiones sobre los sistemas de preposiciones del griego antiguo a partir del *DGE*» en *RSEL* 16: 71-82.

RODRÍGUEZ ADRADOS, F., (1992), *Nueva sintaxis del griego antiguo*, Madrid: Gredos.

RODRÍGUEZ ADRADOS, F. - BERENGUER, J. A., - LUJÁN, E. R. - RODRÍGUEZ SOMOLINOS, J., (2008), *Veinte años de filología griega, 1984-2004*, Madrid: CSIC.

RODRÍGUEZ ADRADOS (DIR.), *Diccionario Griego-Español*, Madrid: CSIC.

RODRÍGUEZ ALFAGEME, I., (1983), «Decadencia dialectal y expansión de la *koiné*», en *Unidad y pluralidad en el Mundo Antiguo. Actas del VI Congreso Español de Estudios Clásicos (Sevilla, 6-11 de abril de 1981)*: 37-64, Madrid: Gredos

RODRÍGUEZ ALFAGEME, I., (1988), *Nueva gramática griega*, Madrid: Coloquio.

RODRÍGUEZ ALFAGEME, I., (1991), «El proemio del λόγος ἐπιτάφιος», en López Férez, J. A. (ed), *Estudios actuales sobre textos griegos*: 237-256.

RODRÍGUEZ ALFAGEME, I., (1997), «Thucydides II 42, 4: the soldiers as paradigm of democratic ἀρετή» en CRISCUOLO Y MAISANO (eds.), *Synodia: Studia humanitatis Antonio Garzya septuagenario ab amicis atque discipulis dicata*: 37-52.

RODRÍGUEZ ALFAGEME, I., (2006), «Repensar la sintaxis: el nuevo manual de Crespo, Conte y Maqueira» *CFC (G)*: Egi 16: 327-352.

ROSS, W. A., (2016), «Initial Impressions of Muraoka's *Syntax of the Septuagint*», <https://williamaross.wordpress.com/2016/05/27/initial-impressions-of-muraokas-syntax-of-the-septuagint/>.

RUBIO FERNÁNDEZ, L. Y GONZÁLEZ ROLÁN, T., (1988), *Nueva gramática latina*, Madrid: Coloquio.

SACCHI, P., (2004), *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, C. Castillo Mattasoglio y A. Sánchez Rojas trads., Madrid: Trotta.

SÁNCHEZ CARO, J. M., (2006), 'Escritos tardíos del Nuevo Testamento y helenismo: cartas deuteropaulinas, pastorales, católicas', en PIÑERO (2006b), pp. 387-418.

SANDERS, E. P., (1977), *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia: Fortress Press.

SANSÒ, A., (2014), «Cognitive Linguistics and Greek», en GIANNAKIS, G. K. (ed.), *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics vol 1*: 308-311.

SATLOW, M., (2014), «Paul's Scriptures», Conferencia impartida por el autor en Roma durante el IV Enoch Seminar-Nangeroni Meeting on "Re-Reading Paul as a Second Temple Jew," Roma, Waldesian Faculty, junio 2014".

SCHLEIERMACHER, F. D. E., (1818), *Platon, Werke. Band II.1: Gorgias, Theaitetos, Menon, Euthydemus*, Reimpr. Berlín: Akademie Verlag, 1984.

SCHLIER, H., (1999), *La carta a los gálatas*, S. Talavera Tovar trad., Salamanca: Sígueme.

SCHMIDT, W. H., (1999), *Introducción al Antiguo Testamento*, M. Olasagasti trad., Salamanca: Sígueme.

SCHOBERG, G., (2013), *Perspectives of Jesus in the Writings of Paul: A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus* (Princeton Theological Monograph), Eugene: Pickwick Publications.

SCHRADER, C., JORDÁN, C., BELTRÁN, J. A. (eds.), (1998), *ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΟΣ. Estudios en homenaje al Profesor Serafín Agudo con motivo de su octogésimo aniversario*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

SCHWEITZER, A., (1914), *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion*, W. Lowrie trad., Nueva York: Dodd, Mead and Company.

SCHWEITZER, A., (1931), *The Mysticism of Paul the Apostle*, trad. W. Montgomery, Londres: A & C Black, reimp. Baltimore: John Hopkins University Press, 1998.

SCHWYZER, E., (1943), *Zum persönlichen Agens beim Passiv, besonders im Griechischen*, Berlín: Verlag der Akademie der Wissenschaften.

SEGAL, A. F., (2003), «Paul's Jewish Presuppositions», en DUNN (ed.), *The Cambridge Companion to St Paul*: 159-172.

SELLIN, G., (1996), «Die religionsgeschichtlichen Hintergründe der paulinischen "Christusmystik"», *ThQ* 176: 7-27.

SMYTH, H. W., (1926), *Aeschylus II: Agamemnon, Libation-Bearers, Eumenides, Fragments*, Cambridge, Massachusetts; Londres: Harvard University Press, reimpr. Cambridge, Massachusetts; Londres: Harvard University Press, William Heinemann, 1963.

SNELL, B. Y MAEHLER, H., (1984) *Pindarvs Pars I. Epinicia*. Leipzig: Teubner; reimp. 1988, Madrid: Coloquio.

SOLA, D., (ed.), (2005), *Imágenes de la muerte. Estudios sobre arte, arqueología y religión. Documentos congresuales*, La Laguna: Universidad de La Laguna.

SOLLAMO, R., (2003), «The Passive with an agent in Biblical Hebrew and its rendering in the Septuagint», en BAASTEN, M. F. J. - VAN PEURSEN, W. TH. (eds.), *Hamlet on a Hill. Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*: 617-629.

SOMMERSTEIN, A. H., (1989), *Aeschylus' Eumenides*, Cambridge: Cambridge University Press.

SORIANO, C., «La metáfora conceptual», en IBARRETXE-ANTUÑANO, I. Y VALENZUELA, J. *Lingüística cognitiva*: 97-121.

STANLEY, C. D., (1992), *Paul and the Language of Scripture: Citation technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, Cambridge: University Press.

STANLEY, C. D., (ED.) (2012), *Paul and Scripture. Extending the Conversation*, Atlanta: Society of Biblical Literature.

STOLZ, T., STROH, C., URDZE, A., (2013), «Comitatives and Instrumentals», en: DRYER, M. S. Y HASPELMATH, M. (eds.), *The World Atlas of Language Structures Online*. Leipzig: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology. <http://wals.info/chapter/52>.

SVEMBRO, J. (2004), «Voir et voyant: la perception visuelle chez Empédocle», en *Métis* N. S. 2 : 47-70.

SYSLING, H., (2007), «Translation Techniques in the Ancient Bible Translations: Septuagint and Targum», en Noss, P. A., (ed.), *A History of Bible Translation*: 279-306.

TAYLOR, J., (2007), *Classics and the Bible: Hospitality and Recognition*, Londres: Duckworth.

THEODORSSON, S-T., (1979), «Phonological variation in classical Attic and the development of koine», *Glotta* 57: 61-75.

THUMB, A. (1901), *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus*, Straßburg: Karl Trübner, reimp. Berlín y Nueva York: W. De Gruyter, 1974,.

TIMMS, D., (2000), *The Pauline use of en Christo: Re-examining meaning and origins - a linguistic analysis*, Tesis doctoral inédita.

TORALLAS TOVAR, S., (2014), «Features of koine», en GIANNAKIS, G. K. (ed.), *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics*, vol 2: 273-277.

TORREGO, M. E., (ed.), (1998), *Nombres y funciones: estudios de sintaxis griega*, Madrid: Ediciones Clásicas.

TORRES GUERRA, T. B., (1989), «Los complementos de compañía e instrumento en Homero: análisis funcional», *Minerva* 3: 59-70.

TOURATIER, C., (1994), «Cas, prépositions et analyse en morphèmes», en JACQUINOD, B., *Cas et Prépositions en Grec Ancien. Actes du colloque international de Saint-Étienne (3-5 juin 1993)*:

249-257.

TOVAR, A., (1962), *Sófocles: Antígona*, Madrid: Instituto Antonio de Nebrija.

TREBOLLE BARRERA, J., (1998<sup>3</sup>), *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*. Valladolid: Trotta.

TSATSOU, E. (2015), «Φυλακτερία προς δαίμονας, προς φαντάσματα, προς πάσαν νόσον καὶ πάθος: The Use of Amulets in Greco-roman and Late Antique Macedonia», en NIKOLOSKA-MÜSKENS, (eds.), *Romanazing Oriental Gods? Proceedings of the International Symposion, Skopje, 18-21 September 2013*: 113-131.

TURRADO, L., (1975), *Epístolas paulinas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

TZAMALI, E., (1999), «Ein Fall von Kasusvariation im Altgriechischen: Der Dativ als Stellvertreter des ablativischen Genitivs», *Glotta* 75: 114-120.

UBIETA LÓPEZ, J. A., (ed.) (1998), *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*, Bilbao: Desclée de Brouwer.

VALENZUELA, J.-I BARRETXE-ANTUÑANO, I. -HILFERTY, J., (2012), «La semántica cognitiva», en IBARRETXE-ANTUÑANO Y VALENZUELA, (eds.), *Lingüística cognitiva*: 41-68.

VALLEJO CAMPOS, A., (1988), «Teeteto», en *Platón, diálogos. V*, Madrid: Gredos.

VAN DER MERWE, C.- NAUDÉ, J. A. - KROEZE, J. H., (1999), *A Biblical Hebrew Reference Grammar*, Sheffield: Sheffield Academic Press.

VELA TEJADA, J., (1993), «La reestructuración funcional del sistema preposicional griego en la *koiné*», *Habis* 24: 235-247.

VELA TEJADA, J., (1998), «Dativo de plural en griego antiguo: problemas y métodos de análisis lingüístico», en SCHRADER, C. ET ALII, *ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΟΣ. Estudios en homenaje al Profesor Serafín Agudo con motivo de su octogésimo aniversario*: 123-155.

VEGAS SANSALVADOR, A., (1987), *Ciropedia*, Madrid: Gredos.

VIDAL, S., (1996), *Las cartas originales de Pablo*, Madrid: Trotta.

VIDAL, S., (2005), *El proyecto mesiánico de Pablo*, Madrid: Sígueme.

VILLAR LIÉBANA, F., (1974), *Origen de la flexión nominal indoeuropea*, Madrid: CSIC.

VOELZ, J. W., (1984), «The Language of the New Testament», *ANRW* II.25.2: 893-977.

WALLACE, D. B., (1996), *Greek Grammar beyond the Basics: an exegetical syntax of the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan.

WELLES, C. B., (1934), *Royal correspondence in the Hellenistic Period*, New Haven: Yale University Press.

WIKENHAUSER, A., (1960), *Pauline Mysticism. Christ in the mystical teaching of St. Paul*, J. Cunningham trad., Friburgo: Herder KG.

WIKENHAUSER, A. y SCHMID, J., (1978), *Introducción al Nuevo testamento*, C. Ruiz Garrido, trad., Barcelona: Herder.

WILCKENS, U. (1992), *La carta a los Romanos (Rom 6-16)* trad. M Olasagasti Gaztelumendi, Salamanca: Sígueme.

ZARAGOZA, J., GÓMEZ CARDO, P., (1992), *Platón, diálogos dudosos, cartas, diálogos apócrifos*, Madrid: Gredos.

ZERWICK, M., (2002), *El griego del Nuevo Testamento*, A. de la Fuente Adánez trad., Estella: Verbo Divino.